

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

**DO SÓCIO-RELIGIOSO AO SÓCIO-POLÍTICO:  
A NOVA RELAÇÃO ENTRE O MOVIMENTO DE MULHERES  
AGRICULTORAS E A IGREJA CATÓLICA NO OESTE CATARINENSE**

**PEDRO CARLOS DABOIT**

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE EM SOCIOLOGIA POLÍTICA à Comissão Julgadora da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Professora Ilse Scherer-Warren.

**FLORIANÓPOLIS, 1996**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

**DO SÓCIO-RELIGIOSO AO SÓCIO-POLÍTICO:  
A NOVA RELAÇÃO ENTRE O MOVIMENTO DE MULHERES  
AGRICULTORAS E A IGREJA CATÓLICA NO OESTE CATARINENSE**

**PEDRO CARLOS DABOIT**

**FLORIANÓPOLIS, 1996**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

**“DO SÓCIO POLÍTICO AO SÓCIO-RELIGIOSO:**

**A Nova Relação entre o Movimento de Mulheres Agricultoras e a  
Igreja Católica no Oeste Catarinense**

Pedro Carlos Daboit

Esta Dissertação foi julgada e aprovada  
em sua forma final pelo Orientador e  
Membros da Banca Examinadora,  
composta pelos Professores:

I. Scherer-Warren  
Profa. Dra. Ilse Scherer-Warren  
Orientadora

Angela Ferreira  
Profa. Dra. Angela Ferreira  
Membro

Sérgio Costa  
Prof. Dr. Sérgio Costa  
Membro

Florianópolis, agosto de 1996.

Dedico este trabalho aos meus pais,  
Cecília e Bertolino, agricultores, no ano  
do cinquentenário do seu casamento.

## **AGRADECIMENTOS**

À Ilse Scherer-Warren, pela Orientação e Amizade.

Aos professores do mestrado, pelo estímulo à pesquisa e orientações epistemológicas.

Ao Movimento de Mulheres Agricultoras, por me possibilitar este trabalho e pela sua disponibilidade na coleta de dados.

À CAPs, pelo apoio financeiro.

Aos colegas de mestrado, pelo incentivo e auxílio que me prestaram.

Aos amigos e amigas, que me ajudaram em tudo que lhes foi possível.

## **RESUMO**

Religiosos na diocese de Chapecó, profundamente engajados na teologia da libertação, portadores de um discurso político ideológico, propuseram-se politizar a fé das camponesas, estimulando-as à auto-organização sócio-política. A autonomia do Movimento de Mulheres Agricultoras frente à Igreja católica, ocorre a partir do surgimento de uma racionalidade nessas mulheres que lhes possibilitou a redefinição de sua identidade, enquanto indivíduos e enquanto coletivo. Ela não se dá de forma absoluta, mas como um processo, onde as agricultoras vão se autodeterminando enquanto Movimento. A relação de maior autonomia entre ambos é favorecida, porque enquanto a Igreja católica em Chapecó tem sido receosa em questões de gênero, e, ultimamente recuou um pouco na militância sócio-política, as agricultoras avançaram significativamente nessas questões e na organização política, estabelecendo alianças com outras entidades e elaborando seus próprios projetos.

## **ABSTRACT**

A group of religious people from the diocese of Chapecó, who have been deeply engaged on the Liberation Theology, and imbued of an ideological-political discourse, have decided to raise the awareness of a group of countryside women and enable them to transform themselves into a social-political auto organization. The autonomy of the Farming Women Movement from the Catholic Church has been born out of the upraising of their inner awareness and has been a chance of a redefinition of their own identity - and as a group. This has not been done in an absolute way, but as an ongoing process through which they are becoming more self-determined as a Movement. A relationship of autonomy from each other has favored them because, - while the Catholic Church in Chapecó has been prudent on such matters and has lately withdrawn a little from a social-political engagement, they have grown stronger and have strengthened their bonds with other similar entities.

## ÍNDICE

### RESUMO

### ABSTRACT

INTRODUÇÃO .....	01
------------------	----

### CAPÍTULO I

#### REFLEXÃO TEÓRICA E METODOLOGIA

1.1. O conceito de autonomia em Castoriadis.....	06
1.2. Metodologia da pesquisa.....	13

### CAPÍTULO II

#### RELAÇÃO ENTRE FÉ E POLÍTICA, PERSPECTIVA HISTÓRICA

2.1. As bases da Igreja renovada.....	16
2.2. A identidade político-religiosa.....	21
2.3. A mediação da Igreja entre os camponeses e o Estado.....	23
2.4. O método pedagógico-político da Igreja progressista.....	26



### **CAPÍTULO III**

#### **A ORGANIZAÇÃO DO MOVIMENTO DE MULHERES**

#### **AGRICULTORAS E A PRESENÇA DA IGREJA CATÓLICA**

3.1. A realidade sócio-política do Oeste catarinense.....	33
3.2. O despertar para a militância e o surgimento do Movimento de Mulheres Agricultoras.....	35
3.3. O MMA faz a passagem para a política.....	50
3.3.a. Filiação sindical das mulheres.....	51
3.3.b. A mulher agricultora e a política partidária.....	53

### **CAPÍTULO IV**

#### **O PROCESSO DE AUTONOMIA DO MOVIMENTO DE**

#### **MULHERES AGRICULTORAS FRENTE À IGREJA CATÓLICA**

4.1. A descoberta do social e a autonomia das mulheres.....	56
4.2. Um novo jeito de ser na família.....	57
4.3. A nova relação com a Igreja católica.....	66
4.4. A autonomia proveniente dos limites da Igreja católica.....	73
4.5. A organização e a formação política do MMA.....	80
4.6. As alianças do MMA com as organizações políticas.....	85
4.7. As realizações políticas do MMA.....	88

<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>94</b>
-----------------------	-----------

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>99</b>
----------------------------------------	-----------

## INTRODUÇÃO

No Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina existe a dissertação *Movimentos Sociais do Campo, Mulheres Agricultoras em Santa Catarina*, de Jacir L. Casagrande, que analisa a trajetória histórica deste Movimento. Existe também na UNICAMP a dissertação *Aprendendo a andar com as próprias pernas: o processo de mobilização nos movimentos sociais do Oeste Catarinense*, de Odilon Luiz Poli.

Esta segunda pesquisa trabalha os fatores que possibilitaram o surgimento de movimentos sociais no campo, no Oeste catarinense, no final dos anos setenta até inícios dos anos oitenta. Analisa os quatro movimentos sociais camponeses: o Movimento dos Sem Terra, o Movimento de Mulheres Agricultoras, o Movimento de Atingidos pelas Barragens do Uruguai e o Movimento de Oposições Sindicais.

A investigação que realizo permite conhecer um aspecto ainda não trabalhado, a saber, a nova relação entre o Movimento de Mulheres Agricultoras frente à Igreja Católica no Oeste catarinense. Trato de explicar por que ocorre

com essas agricultoras um novo fato social, que consiste na passagem da consciência sócio-religiosa para uma consciência sócio-política.

Tomo a diocese de Chapecó pelo seu destaque em Santa Catarina e mesmo no cenário nacional junto aos movimentos sociais no campo. Foi nesta região que este Movimento teve início no estado de Santa Catarina, com decisiva participação da Igreja católica. Procuro observar no Movimento de Mulheres Agricultoras a influência ideológica da Igreja na racionalidade de um projeto político de transformação social, através de seus agentes religiosos. Despertou-me interesse conhecer como esta instituição tem exercido mediação junto às agricultoras, onde estão presentes situações tão complexas e conflitivas para ela mesma, face a questões como as relações de gênero e as reivindicações das mulheres por sua plena autonomia.

Se num primeiro momento as camponesas do Oeste catarinense tomaram a orientação religiosa como a grande norteadora de sua existência e fizeram da adesão religiosa condição indispensável ao êxito de seus empreendimentos, à medida que foram organizando o seu Movimento despertaram também para uma consciência mais analítica. Foram substituindo as referências religiosas por outras provenientes, principalmente da práxis sócio-política por responderem mais plenamente às suas questões específicas. É o engajamento militante no cenário sócio-político que faz avançar o processo de autonomia do Movimento frente à Igreja Católica.

No capítulo I, analiso o conceito de *autonomia* em Cornelius Castoriadis, autor fundamental para conhecer esse processo no Movimento de Mulheres

Agricultoras frente à Igreja católica. Este autor elabora a noção de autonomia sob duas dimensões: em sua relação enquanto indivíduo e enquanto social. A autonomia não pode ser entendida de forma absoluta, ou seja, de um indivíduo ou de uma coletividade totalmente autônomos. O que se procura ter são indivíduos e coletividades cada vez mais autônomos, mas continuarão existindo relações heterônomas entre pessoas e grupos em diferentes graus. Contudo, é no confronto dos indivíduos ou das coletividades que ela é definida e redefinida permanentemente.

No capítulo II, *Relação entre fé e política, perspectiva histórica*, trato da renovação que tem ocorrido com o setor "progressista" da Igreja católica, que se inspirou na teologia da libertação dos anos sessenta aos anos oitenta no Brasil. Verifico como os seus agentes religiosos são portadores de um discurso religioso com forte conteúdo político, na tentativa de conscientização dos camponeses, ou da politização de sua fé, estimulando-os à organização no campo sócio-político. Questiono sobre o tipo de autonomia que a Igreja concede aos movimentos sócio-políticos que emanam de suas práticas organizativas, uma vez que ela se diz pastora encarregada de apontar o melhor caminho para as pessoas.

No capítulo III, *A organização do Movimento de Mulheres Agricultoras e a presença da Igreja católica*, apresento o contexto sócio-político da região Oeste catarinense, destacando a crescente submissão da pequena produção à política agrícola voltada para as empresas rurais. Faço uma análise de como o trabalho de pastoral desenvolvido pela diocese de Chapecó proporcionou às camponesas espaços interativos para reflexão crítica onde elas passaram a

compreender a realidade de forma mais global e iniciaram com o apoio da Igreja a sua sindicalização. E por último, trabalho a gradual passagem dos fundamentos sócio-religiosos para outros de carácter sócio-políticos efetuada pelas mulheres agricultoras.

No capítulo IV, *O processo de autonomia do Movimento de Mulheres Agricultoras frente à Igreja Católica*, aprofundo o resultado da pesquisa empírica. Oriento-me para esta análise através de alguns pontos: a descoberta pelas mulheres do social como um novo olhar em relação à família, à formação e à organização política, às alianças e às realizações políticas do Movimento de Mulheres Agricultoras. Verifico que a autonomia das agricultoras num primeiro momento se destaca de maneira mais notável no aspecto individual e posteriormente no social, mas fazendo parte de um mesmo processo. Sem necessariamente haver ruptura entre este Movimento e a Igreja, vários fatores ocasionam nova relação entre ambos, o que reforça o processo de autonomia das camponesas.

Na *conclusão*, retomo as questões básicas desta auto-determinação do Movimento de Mulheres Agricultoras e apresento alguns desafios que elas deverão ter presentes para aprofundar a sua autonomia nos planos individual e coletivo, frente à Igreja católica.

Esta pesquisa quer contribuir também, mesmo que de maneira implícita, para observar como a democratização de nosso país vai se consolidando nas bases da sociedade, pois na história moderna, no dizer de Castoriadis, toda vez que uma coletividade política ingressou em um processo de auto-constituição e de auto-

atividade radicais, a democracia direta foi redescoberta e reinventada (1987:225). Outro aspecto interessante é conhecer por que essa prática de autonomização que está ocorrendo entre as mulheres agricultoras que passam da solidariedade sócio-religiosa em direção à solidariedade sócio-política é feita, sem que elas abandonem a religião ou suas convicções íntimas.

E por último, acredito que o fortalecimento da autonomia das mulheres agricultoras tem necessidade da teoria acadêmica que ultrapasse o dado imediato, revelando a elas uma sociedade com elevado grau de complexidade, cuja compreensão exige o domínio do pensamento analítico e da argumentação. Um questionamento lúcido e consciente sobre as organizações, as instituições e sobre as expressões eclesiais com quem elas estão envolvidas torna-se eficaz na transformação da ordem existente, pois afinal, o exercício do poder passa pelo controle do saber. Oxalá esta pesquisa se preste também a este contributo.

## **CAPÍTULO I**

### **REFLEXÃO TEÓRICA E METODOLOGIA**

#### ***1.1. O conceito de autonomia em Castoriadis***

A questão central desta pesquisa é a tentativa de explicar por que as mulheres agricultoras do Oeste catarinense, geralmente submissas à Igreja católica e excluídas das suas instâncias de decisão, são organizadas num determinado momento por esta instituição e posteriormente modificam suas vidas, mobilizam-se como Movimento e empreendem o caminho da autonomia política frente a esta mesma Igreja?

A *autonomia* aqui é portanto o conceito chave. Um autor fundamental para a elaboração dessa análise é Cornelius Castoriadis. Ele desenvolve esse conceito tendo por base dois pólos. De um lado, a autonomia em sua relação com o indivíduo, e de outro, a autonomia relacionada ao social, ou coletiva.

Scherer-Warren afirma que:

"Para Castoriadis, o movimento social caminha na busca de autonomies crescentes, no plano individual e coletivo. É através da conquista de autonomia que se geram as possibilidades de auto-instituição da sociedade, isto é, de autocriação do social" (1984:138).

Para Castoriadis, não se pode pensar a autonomia de um indivíduo isolado, pois só tendo uma coletividade autônoma poderemos ter indivíduos autônomos e, neste sentido, o projeto de transformação radical da sociedade contemporânea pressupõe a conquista da autonomia nestes dois planos: individual e coletivo.

Na construção do conceito de autonomia, Castoriadis faz uma crítica ao determinismo histórico na teoria marxista. Para ele a história se dá como domínio da criação, ocorrendo então a possibilidade de realização do novo, o que abre espaço para o que ele denomina "projeto instituinte" e que projeta no social a auto-determinação, a autonomia.

Este projeto realizou-se pela primeira vez em Atenas quando seus cidadãos, em resposta à questão, o que podemos esperar? responderam com um claro nada. E experimentaram assim o auto-governo, a democracia como projeto político (Zingano, 1986:223).

Ser cidadão grego, então, para Castoriadis, é:

"(...) dispor-se de um modo radical, não como determinado, imerso num seio natural em que recebe as leis divinas de conduta, mas como tarefa-de-ser, que não é isto ou aquilo, mas que se institui desse ou daquele modo" (Zingano, 1986:223).

Esta experiência se repete no Renascimento, onde, a exemplo dos gregos, os homens questionam a origem das suas leis e já não aceitam determinantes extra-sociais para suas instituições.



"A sociedade pressupõe a sociedade", diz Castoriadis (1987:309). Ela é a criação de si mesma e, portanto, de suas leis. Se até hoje ela tem garantido sua instituição não se reconhecendo no entanto enquanto fundamento, mas buscando este em uma instância extra-social, Castoriadis propõe o que denomina auto-instituição explícita, ou seja, que a sociedade reconheça nos homens seu fundamento (1978:8).

E estes homens onde se fundam, poderíamos perguntar a Castoriadis. Sua resposta não recorre ao estabelecimento de nenhum transcendental, assume assim a própria indeterminidade, como determinante do homem. Diz Castoriadis:

"Todos nosotros somos un pozo sin fondo, y este sin fondo está, evidentemente, abierto al sin fondo del mundo. Normalmente, nos agarramos al brocal del pozo y ahí pasamos la mayor parte de nuestra vida (...). Lo sagrado es el simulacro instituido del sin fondo. Yo no necesito para nada los simulacros, y mi modestia me hace pensar que si yo puedo vivir sin simulacros todo el mundo puede también vivir sin ellos" (1978:8).

Para além da recorrência a fundamentos extra-sociais para as leis, bem como a situação de dominação e exploração de uma classe para outra, Castoriadis chamará heteronomia<sup>1</sup> no domínio humano e sócio-histórico. A heteronomia é o contrário da autonomia, o que significa fazer que a vontade dependa e seja determinada por algo diferente:

---

<sup>1</sup> "O essencial da heteronomia - ou da alienação, no sentido mais amplo do termo - no nível individual, é o domínio por um imaginário autonomizado que se arrojou a função de definir para o sujeito tanto a realidade quanto seu desejo" (Castoriadis, 1982:124).

"O Estado no qual as leis, os princípios, as normas, os valores, os significados são dados uma vez para todos e onde a sociedade, ou o indivíduo, conforme o caso, não tem qualquer ação sobre os mesmos" (Castoriadis, 1985:39).

A autonomia, é entendida por Castoriadis como "abertura", em que o ser questiona sua própria lei de existência, sua própria ordem assim como ocorreu na Grécia antiga, e ao fim da Idade Média, onde as instituições, as significações imaginárias sociais e a própria representação do mundo são interrogadas. Decorrencia, segundo Castoriadis, da democracia e da filosofia, pois ambas, além de romperem com o fechamento da sociedade instituída, levam o questionamento "não só das formas dadas da instituição social e da representação social do mundo, mas também os fundamentos políticos de quaisquer dessas formas". Assim:

"(...) a autonomia aqui assume o significado de uma autoinstituição da sociedade que é, de agora em diante, mais ou menos explícita: Nós fazemos as leis, sabemos-lo, e portanto somos responsáveis pelas nossas leis e temos que frequentemente nos perguntar, por que esta lei e não outra?" (Castoriadis, 1985:40).

Em decorrência disso, diz Castoriadis, surgirá "um novo tipo de ser histórico em nível individual, que pode perguntar-se e também dizer em voz alta: É esta lei justa?" (1985:40).

Entendida a sociedade autônoma como aquela que:

"(...) está ciente de que suas instituições, suas leis são sua obra própria e seu próprio produto. Por conseguinte, ela pode questioná-las e modificá-las. Ao mesmo tempo uma sociedade autônoma deveria reconhecer que não podemos viver sem leis<sup>2</sup>" (Castoriadis, 1987:41).

Vejamos como Castoriadis entende a autonomia do indivíduo. Diz ele:

"Um indivíduo é autônomo quando ele (ou ela) está efetivamente em condição de modificar lucidamente sua própria vida" (1987:41-42).

Com isso ele não quer dizer que o indivíduo controla sua vida de forma absoluta, pois, alguns fatores como o inconsciente (discurso do outro no dizer de Lacan) ou o fato de fazermos parte da sociedade não podem ser eliminados, o que pode ser feito, segundo Castoriadis, é mudar a relação com o inconsciente de forma que não sejamos dominados por ele sem nada sabermos. Diz Castoriadis:

"Podemos estar dominados por nosso inconsciente, isto é, por nosso passado. Alienamo-nos, sem o saber, a nosso próprio passado, pelo fato de não admitirmos que, num certo sentido, nós temos que ser a fonte das normas e valores que são propostos por nós a nós mesmos"<sup>3</sup> (1987:42).

Não somos, observa Castoriadis, a origem absoluta dessas normas e valores, além da existência da lei social. Mas...

"(...) eu obedeço (voluntariamente) a lei social - se e quando obedeço - ou porque acredito que a lei é tal como deveria ser, ou porque reconheço, talvez, que ela não é tal como deveria ser, mas neste

---

<sup>2</sup> A origem do termo "autonomia", provém do grego: "nomos" significa "lei" e "autos" quer dizer "a si próprio".

<sup>3</sup> "Autonomia seria o domínio do consciente, sobre o inconsciente". Castoriadis opõe autonomia à alienação a partir da máxima que Freud propunha para a psicanálise. A frase de Freud que ele toma como premissa é "Onde era o Id, será o Ego". Não se trata de que o consciente possa absorver e esgotar o inconsciente, mas de que ele se torne a "instância de decisão" (1982:129).

contexto particular, estando dada, digamos a vontade da maioria, eu devo obedecer à lei, à medida que sou membro da coletividade, mesmo considerando que ela deveria mudar" (1987:42).

Desta forma, fica claro que Castoriadis não desvincula o sentido de autonomia individual e autonomia social, sendo "no sentido mais profundo, duas faces da mesma coisa" (1987:26). Em consequência disso, diz Castoriadis:

"É totalmente incoerente pretender se interessar pelos direitos humanos deixando completamente de lado o problema da organização da sociedade" (1987:26).

Portanto, no plano individual, Castoriadis define o sujeito autônomo como aquele que sabe ter boas razões para concluir: "isso é bem verdadeiro", e: "isso é bem meu desejo", mesmo sabendo que

"(...) a autonomia não é elucidação sem resíduo e eliminação total do discurso do Outro não reconhecido como tal. Ela é instauração de uma outra relação entre o discurso do Outro e o discurso do sujeito. A total eliminação do discurso do Outro não reconhecido como tal é um estado não histórico" (Castoriadis, 1982:126).

Essa pretensão dos "subjettivistas" (eliminação total do discurso do Outro) é considerada por Castoriadis uma tarefa irrealizável, visto ser impossível seu esgotamento e devido ao fato de que o "Outro está sempre presente na atividade que o elimina". Decorre disto a inexistência do que possa se chamar "verdade própria" do sujeito em sentido absoluto, visto que a verdade própria do sujeito é sempre participação a uma verdade que o ultrapassa, que se enraiza finalmente na sociedade e na história, mesmo quando o sujeito realiza sua autonomia (Abbagnano, 1981:182).

Portanto, segundo Castoriadis, não se pode pensar a autonomia de um indivíduo isolado, pois só tendo uma coletividade autônoma poderemos ter indivíduos autônomos e, neste sentido, o projeto de transformação radical da sociedade contemporânea pressupõe a conquista da autonomia nestes dois planos: individual e coletivo.

A autonomia para Castoriadis conduz diretamente ao problema político e social, diz ele:

"A concepção que apresentamos mostra ao mesmo tempo que não podemos desejar a autonomia sem desejá-la para todos e que sua realização só pode conceber-se plenamente como empreitada coletiva" (1982:129).

Devido ao fato de a autonomia não ser a eliminação pura e simples do discurso do Outro, mas sim sua elaboração, o Outro permanece significativo e por isso torna-se possível uma ação intersubjetiva, podendo existir uma política da liberdade que não nos reduz a "escolher entre o silêncio e a manipulação", nem mesmo a simples consolação: "afinal, o Outro fará o que quiser". Dessa forma, "sou finalmente responsável pelo que digo (e pelo que calo)" (Castoriadis, 1982:129).

Para este autor:

"(...) a autonomia é essa relação na qual os outros estão sempre presentes como alteridade e como ipseidade do sujeito - então a autonomia só é concebível, já filosoficamente, como um problema e uma relação social" (Castoriadis, 1982:30).

A noção de autonomia não pode ser compreendida de forma absoluta, ou seja, um indivíduo totalmente autônomo. Acredito que em relação à autonomia deve-se estabelecer níveis mais democráticos nas relações onde os indivíduos e

coletividades vão sendo cada vez mais autônomos, mas continuarão existindo relações de poder desiguais e relações heterônomas entre as pessoas e grupos, em diferentes graus. Isto é, em determinados momentos, teremos relações mais igualitárias e mais autônomas, em outros menos.

Ela é exercida e exercitada no dia-a-dia, no confronto dos indivíduos ou grupos. E é neste confronto que ela é definida e redefinida permanentemente. É nessa "relação social" que a autonomia adquire sua dimensão política enquanto "projeto transformador" que busca se viabilizar através da práxis. Uma sociedade autônoma implica em uma outra cultura, no sentido de questionar as "necessidades" impostas pelo sistema capitalista, a sociedade voltada para o consumo, as relações autoritárias e de dominação entre os sexos e as pessoas em geral.

## ***1.2. Metodologia da pesquisa***

O desenvolvimento do trabalho aconteceu de diferentes formas. O primeiro passo consistiu na elaboração e defesa do projeto de pesquisa no primeiro semestre de 1995. Nos meses de julho-setembro deste mesmo ano tratei de aproximar-me do objeto a ser pesquisado, através de contatos e dez entrevistas com as participantes do Movimento de Mulheres Agricultoras. Nesse período estive presente a um encontro de formação deste Movimento em Chapecó, onde pude obter orientações importantes para efetuar as análises posteriormente. Procedi também na análise documental de atas, estatutos e publicações deste Movimento, resgatando a sua forma de organização política.

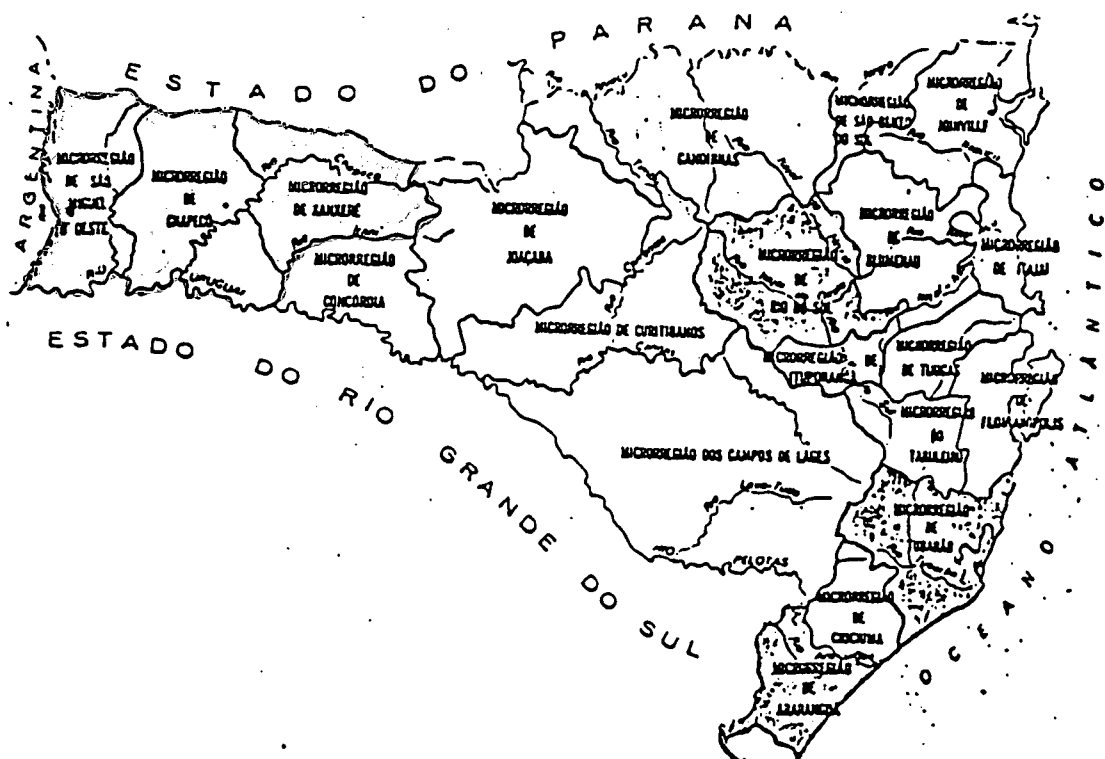
O terceiro momento, desenvolvido nos meses de outubro-dezembro de 1995, foi a organização sistemática das informações sobre o Movimento de Mulheres Agricultoras, através da redação de uma primeira versão da dissertação, que significou o esforço de traçar contornos mais nítidos ao objeto de pesquisa.

O quarto momento, janeiro-fevereiro de 1996, consistiu no meu retorno ao campo da pesquisa (Chapecó). Realizei onze entrevistas mais pontuais com mulheres do Movimento e também com alguns de seus maridos. Também entrevistei o bispo Dom José Gomes, personagem central da diocese de Chapecó. Procurei conhecer na sua ótica o transcurso do Movimento de Mulheres Agricultoras no processo de autonomia frente à Igreja católica. Tive a oportunidade de entrevistar outras cinco pessoas, mulheres e homens, ex-militantes deste e de outros movimentos sociais do Oeste catarinense, dos quais alguns fazem parte do departamento rural da CUT em Santa Catarina, e outros são membros do Partido dos Trabalhadores neste estado. Houve portanto um total de vinte e sete entrevistas.

Em janeiro de 1996 entreguei a 32 mulheres um questionário contendo questões referentes ao seu engajamento, como: participação em atividades dentro da direção do Movimento de Mulheres Agricultoras, em atividades pastorais, filiação e participação no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, filiação e cargo político-partidário e com relação à sua profissão econômica. Através deste questionário procurei obter informações das agricultoras das bases, como também das dirigentes do Movimento em dois municípios do Oeste catarinense, Chapecó e Coronel Freitas, centrais para esta pesquisa. No final de janeiro, estive presente na assembléia estadual do Movimento confrontando parte dos dados coletados e certificando-me do seu grau de autonomia política frente à Igreja católica.

dissertação, a partir do conjunto das informações obtidas. Os elementos teórico-bibliográficos foram levantados antes e durante a pesquisa de campo.

É necessário demarcar o que se entende neste estudo por Oeste catarinense. Por tratar-se de um trabalho de caráter sociológico, será utilizada a delimitação feita por Rossetto (1987), que considera que, do ponto de vista sociológico, é possível incluir como sendo Oeste catarinense, segundo a divisão técnico-administrativa do Estado, as seguintes microrregiões: Extremo-Oeste (São Miguel d'Oeste), Oeste (Chapecó), Alto Irani (Xanxerê), Meio-Oeste (Joaçaba), Alto Rio do Peixe (Caçador) e Alto Uruguai Catarinense (Concórdia). Como a diocese de Chapecó compreende somente as microrregiões de São Miguel d'Oeste, Chapecó e Xanxerê, foi dentro destes limites que se desenvolveu esta pesquisa.



FONTE: ATLAS ESCOLAR DE SANTA CATARINA, p.57.



## **CAPÍTULO II**

### **RELAÇÃO ENTRE FÉ E POLÍTICA, PERSPECTIVA HISTÓRICA**

#### ***2.1. As bases da Igreja renovada***

Nos últimos trinta anos na América Latina, alguns movimentos dentro do cristianismo passam a assumir um caráter libertador como expressão de resistência e luta dos oprimidos. A evolução da Igreja católica acelera-se e radicaliza-se a partir do Concílio Vaticano II<sup>4</sup> e, sobretudo, das conferências episcopais de Medellín em 1968, e de Puebla em 1979, quando persegue como sua posição oficial a opção preferencial pelos pobres, insistindo em que essa opção seja prática: "mais que um tempo de palavra, deverá ser a hora da ação".

Verificou-se nesta instituição-Igreja um duplo processo: mais e mais agentes da Igreja-clero<sup>5</sup> se inseriram nos meios populares; bispos, padres,

---

<sup>4</sup> O Concílio Vaticano II ocorreu entre 1962 e 1965. Em termos de América Latina e Caribe, na sequência deste Concílio, ocupam um papel chave a Segunda Conferência dos Bispos Latino-americanos em Medellín (Colômbia) em 1968 e também depois, já num clima de defesa do caminho que havia sido aberto em Medellín, a Terceira Conferência em Puebla (México) 1979.

<sup>5</sup> Igreja-clero significa a hierarquia da Igreja, os padres e os bispos.

teólogos, religiosos e religiosas indignados com a miséria e comprometidos com a transformação social. Todos estes foram assumindo ideologicamente e se comprometendo com a causa, as lutas, o destino e a cultura do empobrecido social. Por outro lado, segundo Sanches, os cristãos leigos foram se engajando como sujeitos eclesiais e sociais. Estes leigos começaram, junto e com o apoio dos agentes religiosos, a criar a sua forma singular de ser cristão. Surgiu assim a pastoral popular: Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Pastoral Operária (PO), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH), círculos bíblicos e outros, que têm como ponta de lança as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) (Sanches, 1989:115).

No Brasil, as CEBs<sup>6</sup> aparecem no início da década de 70. O seu surgimento ocorre como uma retomada de posição da Igreja católica, que estava perdendo influência junto ao povo, frente ao crescimento do pentecostalismo e da umbanda e, mesmo, do simples afastamento das práticas religiosas (Sader, 1988:150). O grande esforço de renovação da Igreja vai assentar-se numa proposta de conscientização do povo. Os agentes religiosos acreditam que romper com a forma passiva de as pessoas encararem a vida, depende da competência em romper com as consciências. Acontece então uma politização da fé, a realidade do cotidiano vivida pelas comunidades passa a ser refletida e celebrada no espaço da Igreja. O cotidiano e as celebrações não são mais realidades separadas,

---

<sup>6</sup> As CEBs se constituem num fenômeno significativo tanto para a compreensão dos movimentos sociais e seu significado político, quanto para a compreensão do processo de renovação da Igreja católica e da questão da religiosidade popular. Elas representam parte significativa do esforço eclesial de constituição de novos sujeitos religiosos e, consequentemente, sociais (Macedo, 1986:29).

distintas e distantes, mas partes da mesma vida, da mesma realidade camponesa. Portanto, como diz Touraine, a Igreja abandona a separação cômoda entre o religioso e o secular que lhe permitia manter-se à distância dos grandes problemas sociais (1988:122).

Nunes afirma que de acordo com os depoimentos das próprias mulheres participantes das CEBs,

"(...) a Igreja teve um papel fundamental na mudança de suas vidas. Há para elas, um corte nítido entre o "antes" e o "depois" de sua integração às atividades comunitárias. Foi a "participação nas lutas" que abriu para elas um novo horizonte, permitindo-lhes novos contatos e mesmo uma certa desestabilização nas relações familiares tradicionais" (Nunes, 1994:4).

O alargamento das possibilidades de participação social das mulheres das classes populares no Brasil, nos últimos 20 anos, deve-se, em grande parte, à ação de um certo setor eclesial junto a elas. Portanto, não foi toda a Igreja católica que se engajou nas Comunidades Eclesiais de Base e na *Teologia da Libertação*<sup>7</sup>. Essa atuação junto à população feminina é desenvolvida por aquele setor da Igreja que se inspira das proposições teológicas e pastorais desta mesma Teologia. Trata-se, portanto, da chamada "ala progressista" do catolicismo brasileiro, muito notável na diocese de Chapecó:

---

<sup>7</sup> "(...) o princípio orientador básico, ou seja a utopia da teologia da libertação é de, através de sua opção preferencial pelos pobres e engajamento nas lutas contra as variadas formas de opressão, desencadear um processo histórico de libertação dos povos latino-americanos" (Scherer-Warren, 1993:33).

"A diocese de Chapecó ganhou destaque pela radicalidade com que muitos de seus agentes assumiram a "opção preferencial pelos pobres" e o estímulo à organização popular, suscitando, inclusive, muitas reações por parte de alguns setores da sociedade, bem como do interior da própria Igreja" (Poli, 1995:216).

Existe evidentemente na Igreja um setor conservador, reacionário, ou simplesmente distante dos problemas sociais e políticos. Aqui os empobrecidos-marginalizados são objeto da atenção da Igreja. "Evita-se" o conflito, desenvolvendo-se uma prática conservadora da sociedade, negociando através do diálogo de aliados, algumas reformas sociais. Esses modelos de Igreja no Brasil tornam-se mais acentuados a partir dos anos sessenta até o início dos anos oitenta, quando no seio da Igreja católica, depois de uma certa abertura legitimada pelo Concílio Vaticano II, vozes de recentralização, de reorganização e de "retorno à disciplina", vindas de seu centro, o Vaticano, começam a ser ouvidas no Brasil e na América Latina.

De acordo com Boff, no modelo de Igreja conservadora não há lugar para as lutas que visam à transformação da sociedade. Em termos práticos cria uma profunda divisão política no corpo eclesial: de um lado está o clero que sabe, detém poder e decide, e do outro estão os leigos (homens e mulheres) que aderem ao projeto decidido de cima, são destituídos de poder e executam os imperativos recebidos (1989:29). Esta é a Igreja oficial com sua estrutura monoteísta patriarcal-clerical-conservadora. Gebara afirma que a estrutura monoteísta patriarcal carrega consigo uma forte resistência aos setores progressistas, que buscam transformações no interior da própria instituição e da sociedade, acarretando uma série de consequências históricas: totalitarismo religioso, \*

intransigência, concentração do poder sobre o sagrado nas mãos de uma minoria de homens (1992:14).

Por sua vez, a prática pastoral da chamada "ala progressista" católica tem ajudado importantes quadros de lideranças cristãs rurais e urbanos a ter uma formação sócio-analítica, além de abrir espaços comunicativos/interativos nas paróquias e dioceses, facilitando a sua organização. Este setor da Igreja colocou no centro de suas ocupações e preocupações pastorais o ser humano, especialmente aqueles historicamente reduzidos ao *não-ser*, como os posseiros expulsos de suas terras, os índios ameaçados em suas reservas, os trabalhadores cada vez mais empobrecidos e os marginalizados da sociedade. Aqui os pobres são assumidos como os sujeitos preferidos por Deus para realizar a transformação da sociedade, fazendo-se necessária uma mudança nas relações sociais.

Esta estratégia gestou importantes movimentos sociais e políticos em nosso país, em que em alguns casos desembocaram num poder político-partidário exercendo forte influência dentro do Estado e nos seus aparelhos, e, a partir daí, iniciando um processo de transformação da estrutura social. Pode-se afirmar que foi das pastorais desse setor progressista da Igreja que surgiram muitas lideranças que, animando diferentes lutas e movimentos, conseguiram organizar sindicatos onde antes não havia e renovar alguns que permaneciam numa linha tradicional e conservadora, contribuindo para uma maior articulação inclusive ao tempo em que eram proibidas as centrais sindicais. As ações dos diversos organismos da Igreja no Brasil foram da maior importância para a organização social dos vários setores menos privilegiados da sociedade brasileira.

## **2.2. A identidade político-religiosa**

Se a intervenção dos agentes religiosos contribuiu para a transformação da consciência coletiva, com reflexos na ação dos agricultores, a pedagogia utilizada valeu-se constantemente do discurso religioso. Este, ao que tudo indica, constituiu um suporte didático para a tomada de consciência do homem do campo. Mas a força do discurso religioso não reside tanto na sua capacidade explicativa. Ela encontra-se sobretudo nos efeitos de implicação afetiva que esse discurso suscita, principalmente por suas incidências sobre o plano da ética.

Na luta dos camponeses sem terra no sul do Brasil, Gaiger afirma que:

"(...) a religião, como conteúdo de crença e como uma ação de uma parte da instituição eclesiástica, cumpriu uma função fundamental nas lutas dos camponeses sem terra porque, de um lado, a dimensão afetiva foi ela mesma privilegiada e, de outro lado, uma nova produção de significações religiosas ofereceu garantias que repercutiram na consciência religiosa dos camponeses. O desenvolvimento de significações e de expressões religiosas proporcionou aos camponeses um sentimento de segurança e de autoconfiança que eles não teriam encontrado nem no discurso político, nem nas suas condições materiais de existência e de luta. (...) a prática dos agentes religiosos engendrou um efeito de mobilização afetiva desdobrado de um efeito ideológico do campo religioso sobre o campo político" (1987:64).

Os processos sociais e políticos contêm mediação religiosa. Ou seja, aqui o fenômeno religioso não é reduzido à abstração religiosa:

"No cotidiano das populações do campo, e não só delas, o sagrado e o profano se mesclam. O religioso e o não-religioso estão combinados na mentalidade do homem comum embora ele mesmo os hierarquize segundo seus próprios critérios culturais. É na perspectiva dessa combinação-separação de senso comum que o discurso eclesiástico tem ou não tem sentido (...). E o fenômeno importante é este, o da progressiva e crescente sensibilidade do trabalhador rural, e dos pobres

em geral, a um discurso religioso que tem forte conteúdo político" (Martins, 1989:58)

Dá a impressão que esse novo discurso religioso tenha se mostrado eficaz porque soube conectar a religiosidade dos agricultores a interrogações novas relativas aos valores, à sociedade e à história. A ação dos agentes religiosos provavelmente veio em aval de um processo social já em curso, reforçando-o numa certa direção. Então, a religião tornou-se fonte de legitimidade e de orientação da ação política e, simultaneamente, colocou-se como bastião contra as adversidades.

A aproximação do político e do religioso vai transformando os agricultores em sujeitos/atores sociais<sup>8</sup>, e passam a não aceitar a situação de dominação e exploração de forma passiva, como sempre foi. Eles se tornam sujeitos/atores sociais na medida em que conseguem entender como funcionam os mecanismos usados pelo sistema capitalista, no processo de expropriação do campo. Começam a questionar os seus órgãos representativos e institucionais mais imediatos, como sindicatos, cooperativas, associações, poder público local, e, por conseguinte, o poder estadual e federal. Inclusive, passam a se articular e obter apoio de organismos (ONGs e agências de promoção social) internacionais.

---

<sup>8</sup> *Sujeito* no sentido de a pessoa dispor de sua "auto-criatividade" e *ator* diz respeito ao desempenho de papéis (Touraine, 1994). No nosso caso, as mulheres agricultoras começam a desempenhar uma função que parte de sua criatividade.

### ***2.3. A mediação da Igreja entre os camponeses e o Estado***

Krischke menciona que o acelerado processo de crescimento sócio-econômico brasileiro das últimas décadas, suscitou uma sociedade heterogênea e desigual:

"A ausência de partidos nacionais homogêneos no Brasil de hoje é apenas o exemplo mais visível do caráter fragmentário das alternativas de participação política disponíveis. Neste contexto, a Igreja católica chegou a ser a única instituição da sociedade civil que alcançou um maior teor de coerência, homogeneidade e projeção política nacional, expresso em seus documentos e estratégias organizacionais, mesmo quando se reconhecem em seu interior claras divisões, explicitamente definidas" (Krischke, 1986:187-8).

Durante a década de 70 e até meados da década de 80, realmente a Igreja se constituiu como uma das poucas instituições nacionais capazes de enfrentar o Estado. Sem ela, dificilmente teriam sido abertos espaços de resistência que têm sido fundamentais na organização das classes populares no Brasil. Esse fato parece óbvio e já atravessa o senso comum. Mas de que forma a Igreja se constituiu como uma mediação para a organização do povo?

De acordo com Gaiger, a Igreja exerce uma função importante quando intervém na ética que fundamenta a ação dos camponeses, assim como é um fator mobilizador, pela legitimação no plano dos valores que confere às práticas:

"(...) a religião serve de suporte às mudanças da consciência coletiva dos camponeses; a tomada de consciência política se faz a partir de uma consciência religiosa; a transformação da consciência religiosa realiza-se em correspondência com uma prática política" (Gaiger, 1987:44).



A Igreja católica tem auxiliado na criação de novas formas de consciência dos camponeses rompendo, em parte, com as velhas relações que os exploravam e subordinavam politicamente aos grandes proprietários, excluindo-os dos mais elementares direitos políticos e sociais. Embora os trabalhadores rurais, por força da exclusão política de que são vítimas, não tenham ainda se tornado plenamente sujeitos ativos do processo político brasileiro, vão tendo, via trabalho da Igreja, a percepção da dignidade do sujeito e de uma carência coletiva, reforçada pela dinâmica evangélica dos "apelos em viver os valores do Reino". Isso vai convertendo os agricultores em sujeitos políticos, os quais, por sua vez, vão mobilizar politicamente as instituições tradicionais do seu pequeno mundo: a família, a vizinhança, os sindicatos.

Para Martins, desde o século XIX há no Brasil apenas dois partidos políticos, ou seja, o partido do governo e o partido que não está no governo. Lembra este autor que:

"(...) aos primeiros sinais de crise da ditadura militar, houve verdadeira migração do partido do governo para o maior partido de oposição. Com o fim do regime ditatorial e a transformação da oposição em governo, ficou quase tudo como antes: mudaram os nomes dos partidos, mas não houve mudanças significativas de pessoas, mentalidades e compromissos" (Martins, 1989:65).

Os partidos políticos geralmente estiveram ausentes da luta no campo. As mediações político-partidárias na defesa dos interesses coletivos das bases têm suas limitações, uma vez que pretendem chegar ao poder e por isso geralmente se aliam com a classe dominante. Este modo de atuação aumenta as dificuldades para os camponeses, pois pelo fato de eles ocuparem uma posição subalterna nas relações sociais de produção, acabam tendo um acesso restrito aos conhecimentos

produzidos pela sociedade. Isso tem se modificado nos anos mais recentes, quando o Partido dos Trabalhadores passa a efetuar uma articulação mais sistemática, sobretudo com o Movimento Sem-Terra, apresentando inclusive candidatos políticos deste Movimento para o legislativo.

A Igreja católica, por sua vez, se fez muito presente no campo e muitas vezes tem conseguido realizar a ligação entre religião e problemas sociais imediatos. Pouco a pouco tem formado uma base de consciência política nos camponeses, despertando-os para os seus direitos. Além de conseguir estabelecer vínculos entre religião e problemas sociais, dispõe de muita aceitação pelo homem do campo. Casagrande salienta que:

"Os clérigos e agentes de pastorais são pessoas que inspiram maior confiança por parte das comunidades camponesas. Acreditam e confiam no que dizem e fazem estes agentes e também por se apresentarem como que despidos de ambições pessoais. O que não acontece com os políticos, vendedores, agentes do governo, censionistas, etc." (1991:64).

No Brasil, observa Martins,

"(...) *o Estado tem o seu partido*, [grifo do autor] o que empurra o processo político contra qualquer tendência democrática real. É nesse quadro que adquire toda importância política a oposição da Igreja ao Estado, a não-participação da Igreja no pacto político. É esse o verdadeiro e profundo significado político da opção preferencial pelos pobres, no caso brasileiro: é opção que representa a negação de legitimidade ao corporativismo do Estado (...). Se a Igreja aceitar o pacto, cooptará esse corporativismo e restringirá o espaço político da participação dos excluídos" (1989:65-66).

Parece que nos movimentos sociais do campo, que se apóiam no trabalho da Igreja, é possível encontrar uma espécie de democracia de base, um igualitarismo comunitário, onde todos participam das decisões e acreditam no seu

saber e na sua capacidade de resolver os problemas que enfrentam. É certamente a continuidade da experiência da prática das CEBs que é levada para dentro desses movimentos. Esta experiência possibilitou a tomada de consciência da dignidade e do valor dos pobres enquanto sujeitos sociais.

#### ***2.4. O método pedagógico-político da Igreja progressista***

A Igreja progressista tem ajudado os militantes camponeses a ter uma boa formação sócio-analítica, preparação específica, em nível teórico e prático, para o trabalho político. Para a Igreja tratou-se não tanto de ensinar política, mas como já foi salientado, de dar espaço comunicativo/interativo e apoiar a sua organização.

De acordo com Boff, o serviço político-pastoral da Igreja progressista se deu precisamente na linha da *assessoria* pastoral (e não da decisão técnico-partidária). A Igreja não trata diretamente das decisões políticas concretas. Essas têm de ser assumidas, segundo este autor, com plena autonomia e responsabilidade pelos leigos:

"(...) há momentos em que o assessor pastoral não precisa intervir ou mesmo estar presente, devendo deixar os militantes decidir por sua própria conta. Sem dúvida, a delimitação da competência não tem sido simples, mas a clareza foi ocorrendo a partir da prática e da reflexão sobre a prática (Boff, 1987:37-8).

Ao suscitar o interesse popular e a participação nos movimentos sociais e na política, prossegue Boff, a pastoral de libertação tratou de preparar grupos como leigos autônomos relativamente à instituição eclesial como tal:

"Com efeito, teve a ver com grupos de *cristãos* e não com grupos de *Igreja* como instituição. Agem em nome da fé, não em nome da Igreja institucional. [Grifos do autor]. (...) nem a Igreja hierárquica os compromete numa determinada opção partidária e nem eles comprometem a Igreja hierárquica com sua posição política. Continua, sim, a haver comunhão de fé, mas não dependência institucional, (pelo menos no que toca às escolhas políticas concretas)" (Boff, 1987:27-8).

Ocorre que geralmente quem leva em frente a pastoral da libertação e que por sua vez prepara os cristãos militantes para a prática política, são agentes religiosos ligados à instituição Igreja, e, portanto, também encontram limites para a sua ação, não havendo tanta serenidade como menciona Boff. Penso que para a hierarquia católica a aceitação da autonomia dos indivíduos é bastante conflitiva, pois o modelo predominante de Igreja, de fato, é aquele organizado como uma sociedade hierarquizada e hegemonizada pela hierarquia. Portanto, a militância política dos cristãos leigos fica bastante condicionada à forma de pensar dos dirigentes católicos.

A própria estrutura de sustentação da Igreja Católica é monoteísta *patriarcal*<sup>9</sup>, portanto as suas decisões são tomadas a partir de um ponto de vista situado, de uma cultura, que é uma concepção masculinista de poder. Gebara menciona que na sociedade eclesiástica há, frequentemente, uma apropriação da verdade com pretensão a ensinar o "caminho" da salvação, concentrando a maior parte do poder sagrado, ou do poder sobre o sagrado, nas mãos de uma minoria de homens "escolhidos por Deus" (1992:14).

---

<sup>9</sup> Praticamente todas as culturas que dominam a constituição de nosso mundo latino-americano são patriarcais. Deus não é Pai nem Mãe em seu sentido ôntico, porque não é sexuado, mas recebe o símbolo paterno numa cultura patriarcal, porque o pai é o que tem a autoridade máxima, e portanto possui o poder, a força, a violência (Dussel, 1984:140).

Certamente o discurso religioso foi importante na tomada de consciência dos camponeses bem como no processo de convocação e organização dos movimentos. Mas a Igreja em função da institucionalidade e do sagrado apresenta certos limites<sup>10</sup> em alguns campos àqueles a ela vinculados.

Mas o modelo progressista aproveitando certa abertura da Igreja ocorrida nas décadas de 60 e 70, apesar dos limites da instituição religiosa tem se proposto à criação de uma pastoral política de acompanhamento dos militantes cristãos de base. Este tipo de pastoral, no dizer de Boff e Miranda, tem duas funções específicas, a formação da fé libertadora e a formação da competência política. Quanto à fé libertadora, tem-se presente a necessidade de aprofundamento da fé articulada com os problemas específicos da política, do poder, das ideologias e da pedagogia popular libertadora; e quanto à competência política, considera a urgência de melhorar a capacidade analítica, de conhecer os sistemas sociais com suas lógicas, conhecer o manejo distinto do poder e outros temas afins (Boff & Miranda, 1989:16).

Essa forma de atuar da Igreja progressista, no dizer de Boff, não ocasionou uma "independência" que tenha levado a formações pastorais "paralelas". Trata-se de justa autonomia, à altura da *maturidade* eclesial dos leigos. Isso se afina com o projeto e a prática de um "novo modelo eclesial", onde os ofícios se exercem em plena *reciprocidade* entre o clero e os leigos (1989:22).

Mas será que a Igreja católica realmente está mudando a ponto de reconhecer a "justa autonomia", a "maturidade" dos leigos, como afirma Boff? Ela

---

<sup>10</sup> A Igreja encontra-se comprometida com a necessidade de manter e acrescentar prosélitos, tem necessidades materiais a serem supridas, *status quo* a ser garantido e um corpo doutrinal a ser mantido na ortodoxia.

enquanto instituição é uma realidade que segue passos preestabelecidos, regras dadas, com muito pouca mudança. Já as pessoas que fazem parte desta instituição podem pensar diferentemente, ser flexíveis, adaptar-se às circunstâncias ou serem inflexíveis também. Nem todos têm que pensar como quer o Vaticano. Embora o centro tenha sua política, há pessoas dentro da Igreja que não concordam com esse tipo de pensamento religioso e político. E há uma certa tolerância da parte do poder religioso central. É neste espaço tolerável, acredito, que muitos agentes religiosos até se lançam na formação de uma relação mais igualitária e mais valorativa dos leigos. Ocorre que estes agentes estão sujeitos à prestação de contas à hierarquia da Igreja. E se não professam os cânones católicos sofrem represálias e podem ser excluídos do seu meio. Portanto, num determinado momento todos são coagidos a agir como quer o centro religioso.

Contudo, é muito provável que os fiéis tenham aproveitado da visão e dos escassos momentos de abertura do modelo progressista para atuar de forma diferente dentro da Igreja. Como vimos anteriormente, a Igreja católica, nas décadas de 70 e 80, mobilizou seus fiéis, através das CEBs. Este foi um momento de visão e abertura. Porém, somos testemunhas hoje das diversas tentativas do poder central da Igreja de reestruturar a disciplina, a uniformidade no modo de pensar e de agir em todas as dioceses do mundo.

Para Nunes o investimento das mulheres através das CEBs produziu efeitos inesperados, rearranjando as relações existentes entre os atores sociais em questão:

"Certas práticas desenvolvidas nas CEBs e as reinterpretações do discurso teológico tradicional, levaram as mulheres a buscarem uma autonomia de ação e de pensamento que a mesma Igreja deve

restringir, em razão do controle que necessita exercer sobre os fiéis e, particularmente sobre as fiéis" (Nunes, 1994:3).

Certamente nas proposições doutrinárias em termos de ética sexual, ou na inserção da mulher nas instâncias de decisão na instituição eclesial, a Igreja católica não apresenta alterações substanciais em sua prática e em seu discurso. Provavelmente as mulheres mudaram mais do que a Igreja desejaria que o fizessem e em direções inesperadas, quiçá indesejadas pela instituição que as mobilizou no sentido de uma certa mudança.

Mas importa ressaltar também que a Igreja hierárquica não é toda a Igreja, antes é o segmento de direção desta; a Igreja é muito maior, pois envolve o dia-a-dia dos fiéis, sua experiência de fé, a vida religiosa na família, nos pequenos grupos. Oportuno aqui é a visão que Boff, Lacerda & Rocha apresentam quanto ao pertencer a Igreja. Para eles existem o eclesiástico e o eclesial:

"O eclesiástico é tudo aquilo que vem organizado, controlado e animado a partir da hierarquia. O eclesial é tudo o que está ligado à vida de fé, de esperança, de compromisso, de solidariedade que fiéis individualmente ou em grupos organizam, cuja responsabilidade cabe a eles mesmos e não à hierarquia. Assim, um leigo se move em muito mais espaços do que aqueles oficiais e institucionais" (1989:34-35).

Esta distinção nos indica que na esfera "eclesial" os militantes cristãos (católicos e de outras confissões) não necessariamente precisam passar pela mediação da hierarquia. Eles se movem dentro do espaço eclesial e não dentro do espaço eclesiástico. Boff, Lacerda & Rocha afirmam também que estes leigos não estão fora da Igreja, mas apenas fora de uma esfera eclesiástica e da pastoral oficial (1989:35).

Dentro desta visão pode-se afirmar que estes militantes cristãos criam para si um espaço legítimo dentro da Igreja. Isso não configuraria uma pastoral

paralela nem uma usurpação de qualquer título. Nesse caso os leigos poderiam convidar para a sua articulação bispos e padres. Isso nos faz supor que estes religiosos estariam num mesmo nível de igualdade com os demais participantes, sem representarem com isso a posição eclesiástica. Para os autores acima,

"(...) a articulação de militantes cristãos deve ter força de representação cristã, não por sua inserção na Igreja institucional, mas pela qualidade de sua atuação e pela força de convencimento de seus pronunciamentos, fundados numa visão cristã, ecumênica, democrática e aberta a tudo o que for autenticamente humano e apreciável" (Boff, Lacerda & Rocha, 1989:35).

Se os militantes cristãos não estão submetidos aos bispos e padres e se têm força de convencimento pelos seus pronunciamentos, equivale dizer que dispõem de saber e portanto de poder (Foucault, 1992)? Poder para decidir num grau equivalente ao do clero? Dispõem de autonomia para decidir os rumos de sua vida e para auto-guiar-se?

Essa questão de partilhar o poder dentro da Igreja não é tão fácil. É importante recuperar aqui que a instituição católica detém a "tecnologia de poder" através do pastorado. Foucault tem demonstrado em alguns estudos preliminares que a procedência do poder disciplinar está no modelo arcaico do pastorado, presente já nas sociedades orientais antigas, desenvolvido posteriormente pelos hebreus e constituído pelo cristianismo, ao longo da Idade Média e mesmo na atualidade.

O pastorado tem como característica o exercício de um poder baseado na relação entre um pastor e o seu rebanho. Trata-se de uma prática que se efetiva junto a indivíduos reunidos para serem-guiados-à terra prometida, à salvação. Nesta trajetória o pastor deve não só apontar o melhor caminho, como velar



contra os perigos, alimentar, evitar a dispersão, enfim, entregar-se totalmente e sem interesses egoístas ao cuidado do rebanho como um todo e individualmente (Foucault, 1990:77-99).

O pastorado supõe, portanto, uma relação de dependência estrita do rebanho para com o pastor que o reúne e o guia. A ausência do pastor provocaria a dispersão. Sua presença aparece como necessária para garantir o sustento e a salvação última de todas as ovelhas, uma a uma.

Este referencial leva a indagar sobre as práticas que a Igreja católica, e mesmo o modelo progressista de Chapecó têm exercido e vêm exercendo sobre os agricultores, e uma parte significativa da população, as mulheres. De que forma as camponesas ordenam seu agir cotidiano, suas atividades religiosas, suas organizações locais e sobretudo o Movimento das Mulheres Agricultoras e a que situação estratégica sua atividade responde?

Alguns setores da Igreja católica se envolveram profundamente na organização da mulheres camponesas e urbanas. Importa saber se elas não têm uma função puramente executiva, quer dizer, a de fazer acontecer nas comunidades as prescrições decididas em outros níveis. Ou que grau de autonomia é concedido àquelas que dirigem as comunidades? Até que ponto elas podem decidir a partir do que pensam, executar projetos que partam de suas necessidades e criatividade?

### **CAPÍTULO III**

## **A ORGANIZAÇÃO DO MOVIMENTO DE MULHERES AGRICULTORAS E A PRESENÇA DA IGREJA CATÓLICA**

### ***3.1. A realidade sócio-política do Oeste catarinense***

O MMA surge num período em que o processo de modernização capitalista na agricultura atinge os pequenos proprietários de forma violenta. Em 1970, quando o Oeste catarinense passou por um processo de modernização e industrialização, encontrava-se habitado predominantemente por descendentes de imigrantes italianos, alemães e poloneses, oriundos do estado do Rio Grande do Sul. Praticavam uma agricultura de base familiar, voltada à produção de gêneros para o mercado nacional. Este era o tipo de atividade econômica dominante na região. Voltava-se principalmente à produção e comercialização de produtos, como feijão, arroz e trigo, todos em caráter complementar em relação à produção de suínos, que foi, sem dúvida, o grande fator de desenvolvimento da região a partir de 1940.

Nas décadas de 70 e 80, no entanto, o Oeste catarinense conheceu profundas transformações econômicas, sociais e políticas. O avanço do processo de industrialização, baseado na agroindústria, e a crescente submissão da pequena produção à sua lógica, uma política agrícola voltada para as empresas rurais e os latifúndios, ocasionaram uma nova categoria de agricultores, desestabilizando o sistema da pequena propriedade e originando uma profunda crise na produção camponesa tradicional que caracterizava predominantemente a região. O crescimento acelerado do latifúndio, concentrando sempre mais as terras e a renda, forçaram os trabalhadores a buscarem uma saída para os problemas.

Basicamente na década de oitenta, na região sul do país, surge um ingrediente novo no campo, que contribuiu para agravar mais a situação para o indivíduo que trabalha a terra. É o fim da fronteira agrícola, tanto de ordem interna (dentro da própria propriedade), como de ordem externa (outras terras da região). Como as propriedades são pequenas e as famílias normalmente grandes, alguns filhos são obrigados a migrarem para as cidades ou sujeitarem-se ao assalariamento em propriedades maiores. É o fim da fronteira agrícola, um elemento de muito peso na quebra da normalidade da reprodução da vida familiar camponesa.

A criação da CPT em 1975, que começou a identificar e denunciar o avanço do latifúndio e da violência no campo, começa a organizar os trabalhadores para conhecerem e reivindicarem seus direitos. Neste período também o Movimento Sindical passa por uma renovação. As oposições sindicais começam a se organizar em vários municípios e se espalha pelo campo o "sindicalismo combativo".

No Oeste catarinense, surgiu, através da CPT, um grupo de pessoas que discutia a formação de uma chapa de oposição ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Chapecó. Este grupo discutia também uma proposta para a sindicalização das mulheres. A situação que liderava no sindicato não organizava a categoria, não permitia a participação das mulheres e praticava o assistencialismo dentro do sindicato.

Na época iniciou-se também a mobilização pelos direitos previdenciários, tais como: auxílio acidente de trabalho, aposentadoria para os trabalhadores rurais aos 60 anos e para as trabalhadoras aos 55 anos, pensão para as viúvas, etc. Até então, os agricultores para se aposentarem precisavam pagar mensalmente uma determinada quantia. E uma das reivindicações das oposições sindicais era que pelo fato de serem agricultores e recolherem impostos pelos produtos agrícolas eles já teriam o direito à aposentadoria.

### ***3.2. O despertar para a militância e o surgimento do Movimento de Mulheres Agricultoras***

Com o processo de mobilização e organização dos movimentos sociais dos anos 70 e início dos anos 80, os camponeses passaram a avançar no seu entendimento sobre as causas de sua miséria e de sua exclusão sócio-política. As formas de dominação e exploração começaram a ser desvendadas e discutidas. Esse despertar tem sido de grande importância para o surgimento da identidade da "mulher agricultora" e para a sua organização num movimento próprio.

A iniciativa da tomada de consciência das mulheres agricultoras nos momentos iniciais, deveu-se em grande parte a esse processo organizativo que começa a ocorrer na região a partir do trabalho de pastoral desenvolvido pela

diocese de Chapecó, do que propriamente de uma iniciativa das mulheres em si mesmas.

D. José Gomes fala sobre essa iniciativa da Igreja católica:

"Na ocasião nós percebemos que na inscrição de agricultores no sindicato, as mulheres eram colocadas como alguém que exercia afazeres domésticos. Daí a Igreja bateu o pé, mostrou que a mulher não é de afazeres domésticos mas é agricultora. Caso contrário ela só com afazeres domésticos nunca seria aposentada. Então a luta começou por ali, dar essa consciência que ela mais do que alguém que trabalha dentro de casa, ela trabalha o dia inteiro em afazeres agrícolas, atendimento do gado, trabalha na roça, colheita dos produtos, etc. Ela é uma agricultora. Aí começou a luta em favor dos direitos da mulher" (D. José Gomes, bispo de Chapecó).

Aparece na fala de Dom José que a Igreja católica priorizou nesse momento as questões de classe da mulher agricultora. Não são mencionadas diretamente as questões de gênero. Quando o bispo diz que as mulheres não são de afazeres domésticos e sim agricultoras, está afirmando isso em vista da sindicalização, da aposentadoria delas, mais do que alterar propriamente o comportamento homem-mulher dentro da família.

A Igreja católica teve um papel importante com a criação dos grupos de reflexão, onde os trabalhadores encontraram um espaço comunicativo para discutir a sua vida. Foi principalmente no interior desses grupos e nos encontros da Comissão Pastoral da Terra (CPT) que as camponesas começaram a tomar contato com interpretações críticas a respeito da ação dos sindicatos e a capacitar-se para superá-la. Esses grupos com forte presença na periferia das grandes cidades e na área rural, chamavam-se Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Em Chapecó o processo de reflexão e organização das mulheres agricultoras vai ocorrer nos espaços interativos abertos no interior das CEBs.

Isso vai ocorrer através da reflexão coletiva, dos encontros entre as mulheres, compartilhando o que elas têm em comum. Tirá-las do isolamento foi o desafio que se colocou no início. Um ex-agente de pastoral que atuou na organização dos movimentos sociais em Chapecó fala das primeiras reuniões das mulheres agricultoras:

"No início a gente chamava de organização das mulheres, nem era Movimento. Foi muito difícil no começo, primeiro para as mulheres virem, serem liberadas da propriedade; em segundo lugar, elas eram muito fechadas, tinham muito medo de falar, de dizer o que sentiam. Era muito difícil para arrancar das mulheres alguma coisa. Eu me lembro que na terceira reunião que nós fizemos, utilizamos várias metodologias para que as mulheres comessem a falar. De repente não houve mais como controlar as mulheres, mantê-las na programação que nós tínhamos. Todo mundo queria botar para fora todo o sentimento que tinha" (Ex-agente de pastoral, hoje militante na CUT).

Pode-se notar que as mulheres viviam muito reprimidas no espaço da família, da sociedade e mesmo da Igreja. Por isso se valorizavam pouco como pessoas. Geralmente eram marginalizadas pelos próprios maridos. Foram educadas para viver no estreito mundo da família e não para as lutas sociais. No âmbito social elas eram muito pouco lembradas. Aliás, na região do Oeste catarinense, onde o machismo ainda tem fortes raízes, suas idéias hoje não são bem aceitas por alguns setores das comunidades. Portanto, elas tinham muitas dificuldades para acreditar e ter confiança em si próprias.

Mas as mulheres são presença numerosa nas comunidades. Sua participação na vida eclesial possibilitou o início de uma mudança qualitativa na maneira de autocompreenderem-se como pessoas e de situarem-se no mundo. A reflexão coletiva foi certamente a fonte principal das novas significações, abriu

novas perspectivas e produziu novos saberes. Houve uma gradual passagem do saber empírico para o pensamento mais analítico, engendrando necessariamente uma transformação das representações, porque constituiu uma mudança mais geral do modo de produção e de validação dos conhecimentos.

No Oeste catarinense, a Igreja católica soube adequar um discurso analítico às necessidades cotidianas dos camponeses e dentro desse espaço comunicativo as mulheres começaram a pensar em si e descobrirem a sua realidade de mulher, de trabalhadora e de oprimida:

"A Igreja católica teve um papel fundamental aqui no Oeste a partir da experiência da teologia da libertação. Ela abriu um espaço para as mulheres se encontrarem. Certamente a Igreja é um instrumento poderoso que aliena ou liberta. E em Chapecó abriu um espaço decisivo para a construção desse Movimento, sem dúvida nenhuma. Isso a gente constata na prática. Onde a Igreja tem uma opção mais de fundo pelos movimentos populares, pela causa do povo, você percebe as organizações que existem" (Camponesa, participante do MMA).

É coerente a afirmação dessa camponesa de que a Igreja é um poderoso instrumento que aliena ou liberta. Ela pode alienar quando oferece seu espaço apenas para a mulher frequentar e desenvolver atividades como: catequista, zeladora da igreja, equipes de liturgia e mesmo quando ela tem presença destacada nas celebrações dominicais. A questão é que muitas vezes a atuação da mulher ocorre mais na prestação de serviços do que na tomada de decisão. Geralmente executam atividades já pensadas por agentes religiosos e não algo que venha da própria mulher. No plano das decisões dentro da Igreja católica há um forte controle por parte dos homens religiosos. É por isso, como já salientei, que a Igreja assim como a família e a sociedade, também têm contribuído muito para que as mulheres vivessem caladas e pouco valorizadas.

Mas a Igreja é também um instrumento de libertação, porque setores do clero fizeram uma mudança de postura, e na forma de atuar junto à população. Martins entende que, para a maioria do clero brasileiro, não se trata propriamente de uma conversão pelo processo social, onde os agentes religiosos passariam a orientar sua ação pastoral pela suposta lógica do processo histórico. O autor acredita que para muitos casos o que motiva uma mudança na forma de atuação de agentes religiosos frente aos problemas sociais, é muito mais a coerência ética e religiosa do que uma mudança radical no pensamento que embasa a sua ação:

"(...) a interpretação dessas aparentes descontinuidades e rupturas, desses aparentes saltos e conversões, ganha em perspectiva e riqueza de compreensão quando considera que o trabalho pastoral, numa sociedade convulsionada como esta, incide diretamente sobre contradições sociais, sobre desencontros históricos, rupturas profundas, realidades sociais cujos ritmos não convergem. Numa situação social assim, a coerência ética e religiosa é que pode mobilizar a denúncia, e não mais a convivência; pode mobilizar a solidariedade com a vítima, e não com o opressor. É ela que impõe a necessidade de uma redefinição da ação pastoral (...)" (Martins, 1994:98).

Isso tem ocorrido com o setor da Igreja progressista em Chapecó. Houve a necessidade de tomar uma posição, uma coerência religiosa entre a fé e vida, entre o que se anunciava no púlpito e a realidade social e política marcada por diferenças sociais muito fortes, dentro de um regime político caracterizado pelo uso da violência e onde as mulheres eram fortemente discriminadas. Esses setores religiosos, no dizer de Casagrande,

"(...) propõem integrar a mulher agricultora à sociedade através das lutas sociais e da participação na comunidade, propondo a superação da discriminação da mulher na família e que a relação entre marido e mulher fosse mais igualitária (1991:32-33).



No parecer de Gaiger, o camponês que ingressa na "militância" de caráter sócio-político,

"(...) sente que inicia uma nova etapa de sua vida, a partir da qual tudo se torna suscetível de questionamento. O engajamento militante faz com que ele contemple o mundo de outro modo, que reconsidere os objetivos e as condutas e que repense o futuro" (Gaiger, 1995:120).

Para as mulheres agricultoras este ver o mundo de forma crítica marcou uma nova etapa em suas vidas, apesar de as entrevistas demonstrarem que elas não sabiam desde o início por onde caminhar. Alimentavam sim uma forte esperança de modificar suas vidas na área da produção, da reprodução, da saúde, no redimensionamento dos papéis no espaço doméstico, nas relações de gênero, no planejamento familiar, na educação sexual, no futuro dos filhos na área rural, entre outras questões.

Ocorre aqui, muito provavelmente, uma experiência de *estado nascente*<sup>11</sup>, ou seja, surge a necessidade de destruir e reconstruir parte do sistema social. Há uma série de modificações a serem feitas na sociedade e na vida individual das mulheres agricultoras. Há obstáculos a serem transpostos e portanto modificação àquilo que está instituído há anos no meio rural. As carências coletivas sentidas pelas mulheres justificam a instauração de outro modo de vida, um sistema diferente de convivência e intercâmbio com o social e o político. É certamente uma experiência empolgante e entusiástica, mas ao

---

<sup>11</sup> Alberoni compreende por *estado nascente*, os movimentos coletivos na sua fase inicial, onde se gera uma ação social de tipo novo, uma nova solidariedade, uma onda de choque sobre as estruturas estabelecidas e uma vontade de renovação radical, procurando realizar alguma coisa daquilo que havia sido vislumbrado (1991:37).

mesmo tempo dramática e de muitos desafios para as mulheres, pois supõe o rompimento com uma série de papéis sociais e políticos já instaurados.

Note-se que o estado nascente é uma experiência tanto individual quanto coletiva (Alberoni, 1991:37). As mulheres agricultoras ao irem se organizando, formando o seu coletivo, foram também recuperando a sua individualidade, foram se interessando mais por si mesmas. Não se sentiram arrastadas somente por uma força exterior a si mesmas, não se esqueceram de si, não se entregaram inteiramente aos fins comuns. Começam a viver a experiência de um novo começo, seja individual como coletivamente.

O Movimento de Mulheres Agricultoras teve início no dia 25 de julho de 1981, no então distrito de Itaberaba, município de Chapecó. Em vista da comemoração do dia do Agricultor, organizou-se uma equipe de base, composta por membros do clero, lideranças rurais e do Partido dos Trabalhadores (PT). O objetivo da diocese de Chapecó era o de integrar a mulher agricultora à sociedade através das lutas sociais superando a sua marginalização na esfera pública, como nas oposições sindicais, na criação de sindicatos combativos e na sindicalização da mulher.

Por iniciativa da CPT, um grupo de pessoas passou a discutir a chapa de oposição ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó. Esse grupo discutia uma proposta para a sindicalização das mulheres e como tirar o sindicato das mãos dos "pelegos", pois estes não organizavam a categoria, não permitiam a participação das mulheres e praticavam o assistencialismo dentro do sindicato.

A Igreja progressista deu o primeiro impulso no despertar das mulheres. Mas logo as próprias agricultoras começaram a perceber o seu compromisso na

mudança da sociedade. Elas mesmas começaram a se perguntar sobre o "por que" da realidade ser daquela forma dentro do sindicato:

"O MMA surge da organização das mulheres objetivando as oposições sindicais na época. Quem começou a trabalhar uma visão diferente de sindicato, de organização de trabalhadores, fazendo despertar para aquilo que estava acontecendo foi a Igreja católica através da CPT, através das pastorais. Foi por aí que as mulheres começaram a perceber que tinham muito a contribuir na mudança da sociedade. Então começamos a mudar o sindicato dos trabalhadores rurais com a cultura paternalista criada pelos governos. E para mudar, a gente começou a trabalhar dentro das organizações vendo que nós mulheres sempre fomos dependentes do marido. Ele se associava no sindicato e lá colocava seus dependentes: a esposa e todos os filhos enquanto estavam na casa do pai. Então começamos a nos perguntar por que só o homem tinha o direito à voz e a voto, direito de votar e ser votado nas assembléias. A partir desse despertar, as mulheres começaram a se organizar" (Ex-militante do MMA, hoje na direção estadual da CUT).

A estruturação do Movimento vai ocorrendo lentamente:

"O desencadeamento das primeiras ações que culminaram com a estruturação do MMA por iniciativa de agentes externos ao grupo, [ou seja, os agentes de pastoral], explica-se assim, pela própria tradição cultural que restringia as possibilidades de participação ativa da mulher no espaço público, tendo sua participação sempre um caráter auxiliar e secundário em relação à participação masculina, a quem cabia o papel de liderança" (Poli, 1995:67-68).

Na verdade as mulheres agricultoras eram no Oeste de Santa Catarina até a década de 80 precariamente representadas na esfera pública, cuja liderança era exercida principalmente por homens, sejam líderes camponeses e/ou agentes de pastoral.

Dom José Gomes fala também de como foi ocorrendo a passagem da reflexão das mulheres agricultoras para a organização do Movimento de Mulheres Agricultoras:

"As próprias mulheres ao irem trabalhando na tomada de consciência de que eram agricultoras, começaram a se organizar para outras lutas, no sentido dos direitos da mulher, de participar de atividades não só agrícola e familiar, mas inclusive sócio-políticas. De serem reconhecidas como mulheres agricultoras, com direitos sócio-políticos e familiares. Reconhecidas como alguém que também têm voz ativa dentro da família. Que podem se expressar e lutar pelos seus direitos. Então elas começaram a organizar grupos e pouco a pouco criar o Movimento de Mulheres Agricultoras na luta pelos seus direitos. Também dentro da própria família que houvesse uma relação mais igualitária, onde a mulher também tivesse o direito de poder falar e discutir problemas sócio-políticos no que diz respeito aos direitos que ela tem, pois normalmente era o homem que determinava o que devia ser feito" (D. José Gomes, bispo de Chapecó).

O trabalho da Igreja com as agricultoras foi em vista da sua sindicalização, das oposições sindicais em vista a reais mudanças nos sindicatos da região Oeste. O depoimento acima de Dom José indica que são as próprias mulheres que vão incorporando novos campos de ação, como é o caso na família em busca de uma relação mais igualitária, ou nas questões de gênero, propriamente. Foram elas que perceberam que precisavam de sua própria organização, porque seu objetivo deveria ir além de transformar o sindicato num organismo autêntico com a participação feminina.

Na fala de uma ex-militante do MMA deixa transparecer que as mulheres agricultoras foram percebendo a sua importância na sociedade e que múltiplas tarefas deveriam ser empreendidas em favor de sua libertação:

"Não bastava a gente se sindicalizar, participar, porque essa questão da discriminação da mulher iria continuar, essa questão do machismo tende a ser cada vez mais forte. A mulher enfrenta o trabalho doméstico, os cuidados da casa, o cuidado dos filhos, e não é vista enquanto pessoa e gente com capacidade. A mulher não é vista como um membro da sociedade que tem os mesmos direitos que o homem. As mulheres se organizando com esse objetivo conseguimos perceber que tínhamos mais coisas para debater que eram nossas, coisas específicas nossas (...)" (Ex-militante do MMA, hoje atuante na CUT).

As camponesas que ingressam na organização e mobilização, começam a sentir que inicia uma nova etapa de sua vida, a partir da qual tudo se torna suscetível de questionamento. O engajamento militante faz com que elas contemplem o mundo de outro modo, reforçando muito a solidariedade, a fidelidade e a firmeza na ação. O coletivo torna-se um valor, uma nova "grande família". A autonomia individual é vinculada à conquista da liberdade para toda a classe das trabalhadoras rurais.

Em 1983 houve os primeiros estudos de grupo sobre os problemas da mulher na região de Chapecó. A questão lançada para a discussão foi sobre os problemas que elas sofriam com relação aos seus direitos na comunidade e na agricultura. Foi a partir desse momento, em que começaram a discutir sua realidade específica de mulheres agricultoras, que as participantes do encontro foram percebendo em grande medida a realidade de sua marginalização, tanto no âmbito familiar, quanto no social, isto é, da sociedade abrangente como um todo e mesmo nas organizações populares. Essa percepção foi favorecida pela participação em atividades pastorais promovidas pela diocese de Chapecó.

Embora esta diocese tenha colaborado e facilitado na reflexão crítica das mulheres agricultoras, nas palavras de Dom José Gomes, o surgimento do MMA foi iniciativa das próprias mulheres:

"Nós nunca dissemos que deveria haver um Movimento de mulheres. Foram elas que a partir das discussões que faziam chegaram à conclusão de que deveria haver o seu Movimento. Não surgiu da nossa idéia. Não dissemos vocês devem fazer isso ou fazer aquilo. Ele foi surgindo. O bonito foi que a consciência dos direitos sócio-políticos, etc, foi despertando e elas organizaram o seu Movimento" (D. José Gomes, bispo de Chapecó).

Na concepção de Dom José é o próprio povo que deve estar à frente de seus projetos e se mobilizar. Na sua opinião, a Igreja deve frequentemente apoiar, defender, chamar a atenção de que não basta só a consciência isolada, mas que deve haver organização. Ele afirma que para o Movimento de Mulheres Agricultoras mostraram-se pontos essenciais e, de repente, elas próprias foram além do que a Igreja propôs:

"A própria Igreja não imaginava que as mulheres pudessem caminhar tão rapidamente e surpreendeu a ação da gente ao ver o povo se organizando e fazendo coisas que nós nem podíamos imaginar que era possível fazer" (D. José Gomes, bispo de Chapecó).

Portanto, a Igreja não teve uma responsabilidade global no início da organização das mulheres agricultoras. O fato de elas irem além daquilo que a Igreja lhes propôs ou organizou, é um dado importante para trabalhar a questão da construção da autonomia do MMA frente a esta instituição, como é o nosso objetivo no próximo capítulo.

Em Chapecó, o setor progressista da Igreja, ou seja, o bispo, parte do clero e de lideranças leigas, fizeram com que o acompanhamento à organização das mulheres agricultoras fosse paulatinamente organizado não pela Igreja, mas por elas próprias:

"(...) quem dava esse incentivo e essa abertura na verdade era Dom José Gomes. Inclusive ele era o presidente nacional da pastoral da terra. Então ele tinha toda uma visão nacional e dava toda a oportunidade para os leigos fazerem o trabalho pastoral. Havia muito incentivo. A pastoral nesse sentido era muito intensa. Desde o começo, junto com essa discussão da pastoral, uma das coisas que era muito visada é que as mulheres tinham que se organizar, tinham que se conduzir com as suas próprias pernas, tinham que ter autonomia, não podiam ficar dependentes da Igreja eternamente, dependentes de outras organizações" (Campones, ex-agente de pastoral, hoje na direção estadual da CUT).

É difícil dizer exatamente até onde a Igreja esteve ou não presente nessa organização que veio posteriormente denominar-se Movimento de Mulheres Agricultoras. Sempre houve parceria entre ambos. Acontece que no pensamento de Castoriadis, a autonomia não significa a elucidação sem resíduo ou a eliminação da presença do Outro ou do seu discurso, mas sim a instauração de uma outra relação entre o discurso do Outro e o discurso do sujeito (Castoriadis, 1982:126). É porque o Outro permanece significativo, afirma este autor, que é possível uma ação intersubjetiva sem que nenhuma das partes tenha que optar pelo silêncio ou a manipulação (Castoriadis, 1982:129). Trata-se, portanto, de conhecer em que medida as mulheres pensam e se organizam a partir de si mesmas.

O MMA, no período de 1982 a 1987, lutou na defesa de alguns objetivos, tais como: capacitar as mulheres para assumir as direções sindicais, engajamento nos partidos políticos, a luta pelo fim da discriminação da mulher, a mobilização pelos direitos da mulher, reforma agrária, entre outros. Para resolver estes desafios próprios da mulher buscava-se pessoas competentes nessas áreas:

"A Igreja convocava as mulheres, reproduzia o material para o pessoal estudar, incentivava-as a se organizarem a partir das pequenas atividades. Criar uma coordenação, por exemplo. Dava uma tarefa para elas, na próxima reunião vocês vão ter que organizar. O pessoal da pastoral ficava meio assistindo, só ajudava naquilo que precisava. Trazia assessoria de fora. Alguém que tivesse algumas experiências nas questões específicas da discriminação da mulher. A maior intenção era como superar ou minimizar pelo menos a discriminação da mulher. Isso era muito violento, muito forte na área rural" (Camponês, ex-agente de pastoral de Chapecó, hoje da direção estadual da CUT).

A Igreja de Chapecó procurou incentivar a que as mulheres agricultoras "caminhassem com suas próprias pernas" oferecendo sua infra-estrutura para os encontros e intercâmbio do Movimento, já que ela dispõe de uma vasta e bem montada infra-estrutura em razão de seu planejamento pastoral. O serviço que ela presta se ordena às realidades que ela mesma quer viver e fomentar neste mundo; a causa do Reino, a vivência de Deus em profundidade e o compromisso das pessoas pelas transformações que impeçam opressões e marginalizações.

Uma outra atividade importante da pastoral de Chapecó, como assessoria à organização das mulheres agricultoras, foi o Serviço de Apoio e Informação (SAI), através dos agentes de pastoral e clérigos. Casagrande menciona que era através desta entidade que se repassavam as informações às agricultoras, através de textos impressos e cartilhas para estudar e discutir nos encontros e reuniões dos grupos de base (1991:40). Atualmente é o próprio Movimento que providencia o seu material de reflexão a partir dos seus objetivos específicos.

A Igreja progressista tem exercido no Oeste catarinense também a importante função na mobilização das agricultoras pela legitimação ética conferida às suas atividades políticas. Gaiger afirma que a religião exerce uma importante função quando intervém na ética que fundamenta a ação dos



camponeses e desse modo é um fator mobilizador, pela legitimação no plano dos valores que confere às práticas (1987:44). A ação da Igreja em Chapecó tem sido a de reconhecer publicamente como justas as demandas e os procedimentos das camponesas, com base em um discurso ético apoiado nos imperativos da igualdade e da justiça social.

Tais processos se realizam com o concurso de agentes religiosos engajados ao lado das camponesas. Eles são portadores de uma mensagem cristã nova em seu conteúdo e na sua forma de aplicação. Gaiger, analisando o Movimento dos Sem Terra no RS, afirma que "a religião serve de suporte às mudanças da consciência coletiva dos camponeses" (1987:44). E prossegue o autor:

"(...) os agentes religiosos cumpriram uma função "desalienante" que, por intermédio de uma pedagogia que une constantemente reflexão e prática, levou à formação de uma consciência camponesa nova, integrada a condutas de negação da ordem social" (Gaiger, 1987:58).

Naturalmente isso pressupõe da parte da população uma elevada credibilidade na Igreja Católica a ponto, como salienta Poli, de "(...) as mulheres agricultoras mostrarem-se dispostas a se mobilizar, se organizar e lutar pela transformação de sua realidade" (1995:69).

Na diocese de Chapecó, é certamente através do discurso religioso dos seus agentes e outros recursos como boletins, homilias e roteiros de grupos de reflexão, que as mulheres agricultoras foram favorecidas no processo de *elucidação pedagógica*<sup>12</sup> propondo-lhes interpretações críticas que as levou de

---

<sup>12</sup> *Elucidação pedagógica*: um conceito da *teoria da competência comunicativa* de Habermas. É uma espécie de terapia com o objetivo de reintegrar na linguagem pública certos temas e motivos inconvenientes para o sistema de poder (Freitag e Rouanet, 1993: 21).

pessoas *alienadas*<sup>13</sup> a perceberem sua condição e reconhecerem-se enquanto tal, através de processos autônomos de auto-reflexão. Poli também assegura que as próprias participantes passaram a assumir as atividades e os rumos de sua organização, inclusive de coordenação, desde o início do Movimento (1995:73). Estas questões serão melhor trabalhadas no próximo capítulo, quando será abordada propriamente a questão da autonomia.

No MMA certamente houve uma adequação do discurso religioso às necessidades das camponesas. Se a aceitação inicial do convite se deu por força do respaldo da Igreja, no desenrolar do processo, a decisão de envolver-se e de assumir as consequências da participação nos novos processos propostos, que implicavam inclusive, na necessidade de romper com alguns valores e concepções cristalizadas durante longos anos, exigiam algo mais que a força do convite da Igreja:

"Exigia a adesão dos camponeses ao novo discurso proposto. Essa adesão, por sua vez, implicava que esse novo discurso lhe apontasse respostas às necessidades e angústias colocadas pelo cotidiano" (Poli, 1995:255).

As expressões: "Eu me apaixonei pelo discurso..." ou "... comecei a entender por que nós não conseguíamos comprar um pedaço de terra" ou ainda, "... isso me chamou atenção porque atingiu diretamente a minha família", revelam que o discurso veiculado correspondia ou apresentava respostas a angústias ou desafios colocados pelo cotidiano (Poli, 1995:255).

---

<sup>13</sup> O essencial da *alienação*, no sentido mais amplo do termo, no nível individual, é o domínio por um imaginário autonomizado que se arrojou a função de definir para o sujeito tanto a realidade quanto seu desejo (Castoriadis, 1982:124).

O discurso religioso, por haver proporcionado uma compreensão mais global da realidade social, por haver capacitado as camponesas a uma racionalidade de tipo analítico, acaba criando nelas uma disposição de agir sobre o meio social. Elas passam a se apropriar dos espaços políticos e tomam a si a resolução dos problemas que afetam a sociedade, passam a aceitar o desafio de disputar a direção da sociedade.

### ***3.3. O MMA faz a passagem para a política***

A partir da década de 70, a modernização da agricultura aparece como um fenômeno irreversível. Nos anos 80, principalmente na diocese de Chapecó, a mulher agricultora também passa por profundas transformações na sua forma de ser na família e na sociedade. Uma das suas mudanças mais expressivas é que não está assistindo passivamente a este novo processo no Oeste catarinense. Há uma reação em curso que é sua organização. A mulher agricultora começa a assumir com maior consciência a sua função na produção agrícola, e, ao mesmo tempo, assume novos papéis sociais e políticos na sociedade.

As oposições sindicais vão sendo criadas desde 1977/78. Os sindicatos aos poucos são conquistados e remodelados. Novas diretorias vão sendo constituídas e o sindicalismo rural começa a ter nova postura: formador, organizador, mobilizador e reivindicativo. As mulheres agricultoras passam a ter uma presença mais combativa nesse novo tipo de sindicalismo. O MMA se organiza também politicamente tendo em comum outros objetivos: contra a exploração de classe e ao mesmo tempo contra a opressão do machismo masculino.

Ao começarem a se organizar, as agricultoras foram conhecendo os seus direitos de mulher e tomando consciência do que as discriminava. A partir daí passaram a elaborar uma ação política para atingir seus objetivos. Reconheceram que o primeiro instrumento de que deveriam transformar era o sindicato, pois este é da sua categoria e ajuda na reivindicação de seus direitos.

### ***3.3.a. Filiação sindical das mulheres***

Das mulheres participantes do MMA entrevistadas em dois municípios do Oeste catarinense, Chapecó e Coronel Freitas, 89,6% se dizem filiadas ao Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR). Ser filiada ao Sindicato não significa necessariamente ter uma participação ativa. Embora importante, a mera sindicalização é um nível ainda muito baixo de participação. A real e efetiva participação se mede pelo grau de envolvimento na vida do sindicato e pelos espaços nele conquistados.

Neste sentido, percebe-se que a mulher está avançando. Por exemplo, sobre 32 mulheres entrevistadas nesses municípios, 9% participam da diretoria ou comissão do STR, sendo que num deles a presidência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais é exercida por uma mulher do MMA. 60% das entrevistadas afirmam participar de reuniões e assembleias. 20% participam às vezes dos eventos e 10% nunca participam. A principal motivação para essas mulheres se associarem ao STR, segundo esta pesquisa, é a percepção do sindicato como espaço importante de organização da categoria. O segundo motivo mais importante é perceber no sindicato um espaço de conquistas concretas. O terceiro motivo é em vista da aposentadoria.

Cresce a consciência das mulheres agricultoras sobre a sua profissão econômica: a de agricultora. Cerca de 96,1% das entrevistadas declararam-se pertencer à profissão "agricultora". Destas, 83,4% constam seu nome no Bloco de Notas de Produtor. Evidentemente, isso é fruto de toda uma campanha de conscientização promovida pelo MMA. Exemplo disso, foi a campanha "Declare Sua Profissão", por ocasião do Censo de 1991, e as campanhas pela conquista e efetivação do direito à aposentadoria e ao salário maternidade. Mas, sobretudo, é certamente a afirmação de uma realidade: a mulher agricultora é, de fato, uma trabalhadora agrícola (pelo menos na sua grande maioria).

Este alto índice de sindicalização da mulher se deve, em parte, ao fato de este ter sido o primeiro desafio que motivou a organização do Movimento. Há na região de Chapecó um relacionamento estreito entre o sindicato e o Movimento. O sindicato se constitui numa importante base de apoio para as agricultoras, mediante a sua participação direta nesse organismo, a utilização da sua infraestrutura por parte das mulheres do Movimento (telefone, sede, equipamentos) em Chapecó, onde está a central do MMA. Existe também o apoio financeiro do sindicato (pagamento de algumas passagens e despesas de viagens, fretamento de carro para visita às comunidades, pagamento de despesas de comunicação, etc.). Além disso, a própria utilização de sua estrutura organizativa nas comunidades para articulação do Movimento e realização de reuniões nas comunidades para discussão, encaminhamento e repasse de informações.

A liderança que as mulheres passam a exercer no sindicato torna-as mais capazes de dirigir uma pauta de reivindicação diante de vereadores, prefeitos e deputados. Elas expandem seu discurso, suas propostas na mudança das leis e nas questões sociais propriamente:

"Ela discute lá no seu local de trabalho, defende o sindicalismo, lá na roça ela defende o preço do produto. Vem participando das lutas, defende a proposta de reforma agrária, pensa em si e pensa na família que ela tem. A mulher pensa nos direitos sociais. A aposentadoria aos 55 anos para ela e aos 60 para o homem foi devido à força de vontade de vencer da mulher" (Agricultora do MMA).

Que transformações tem havido no sindicato com a maior sindicalização da mulher? É uma questão a ser investigada que escapa ao meu objetivo no momento. Mas certamente ela tem dado a esta entidade um outro ritmo de organização e de trabalho, apesar dos desafios que o sindicalismo rural brasileiro enfrenta diante das novas formas de produção dos trabalhadores do campo.

### ***3.3.b. A mulher agricultora e a política partidária***

A participação política das mulheres agricultoras é uma característica marcante dos últimos 15 anos e que avança visivelmente. A cozinha e a casa deixaram de ser o único espaço da mulher. Elas passam a ocupar lugar nas ruas e praças, nos sindicatos e nos partidos políticos. Foram percebendo que a ação política e a atuação partidária não poderiam ser exclusividade, nem dos políticos tradicionais e nem dos homens. Isso certamente veio forçar os partidos políticos a se abrirem às preocupações dos trabalhadores rurais e das mulheres agricultoras.

As mulheres fazem a passagem para a política porque, como afirma Poli, a questão de fundo do MMA é a organização contra a dominação, enquanto membros de classes subalternas e enquanto mulher, submissa no interior da unidade familiar de produção (1995:64-65). É esse contexto de dominação e exploração que une e organiza as agricultoras em torno da política para ter sua dignidade e seus direitos respeitados. E para tornar realidade as suas

reivindicações, elas sentiram a necessidade de bom conhecimento político, poder de argumentação e projeto-de-lei. Uma militante do MMA afirma:

"O sindicato só reivindica, mas o partido faz lei. Cria lei e aprova. Então para nós fazermos acontecer na prática as nossas reivindicações temos que entrar no partido político".

Nesse sentido as mulheres agricultoras descobriram que para chegar à realização de seus objetivos o seu Movimento deveria ser político. Necessitavam além de sua organização, a elaboração de propostas e o seu encaminhamento através da política, inclusive necessitando de aproximação de um partido que se identificasse com a causa da mulher. O Partido dos Trabalhadores é aquele com quem as mulheres agricultoras mais se identificam. Nos dois municípios do Oeste catarinense onde foi realizada esta pesquisa, 60,2% das mulheres entrevistadas estão filiadas ao PT.

Segundo elas, esse partido tem sido um dos primeiros e quase um dos únicos com maior abertura para a participação da mulher e que assumiu as propostas das camponesas:

"O partido dos trabalhadores se identifica com as mulheres agricultoras pelas bandeiras que elas defendem. Tanto do ponto de vista das questões sociais, aposentadoria, seus direitos, a questão da luta geral dos trabalhadores, a questão da reforma agrária. Quando elas vão à luta normalmente os parlamentares do partido estão juntos" (Militante do MMA).

Embora o MMA não queira se identificar como movimento político partidário, vê como salutar e como sua estratégia a ocupação de espaços eletivos no executivo e no legislativo. Inclusive algumas mulheres do Movimento têm se candidatado pelo partido dos trabalhadores em alguns municípios do Oeste

catarinense a cargos políticos, pois, segundo elas, é dessa forma que conseguem concretizar suas propostas.



## **CAPÍTULO IV**

### **O PROCESSO DE AUTONOMIA DO MOVIMENTO DE MULHERES AGRICULTORAS FRENTE À IGREJA CATÓLICA**

#### ***4.1. A descoberta do social e a autonomia das mulheres***

A Igreja de Chapecó através dos grupos de reflexão facilitou o diálogo e o intercâmbio entre as mulheres. As discussões nessas reuniões favoreceram muito a elaboração do discurso político organizado das agricultoras. Foi ali que elas se auto-reconheceram como grupo e como social. Perceberam-se protegidas e com um sentimento de pertença. Certamente foi a partir das discussões nesses grupos que elas deram o dito "salto" de dizer o que queriam e o que elas acreditavam que deveria ser.

O fato de a mulher sair do seu isolamento e refletir com alguém enriquece o seu referencial. É isso que favorece a formulação de um discurso organizado. As suas questões privadas, mesmo no sentido íntimo, até do corpo, se

tornam públicas no debate entre elas e de repente se constitui numa pauta de reivindicação.

Casagrande afirma que:

"Os problemas de ordem privada foram transformados em questões públicas, coletivas e a serem tratadas como tais na arena política. Ao lado das questões de exploração de classe, novos temas emergem e são colocados para a discussão política coletiva, na esfera pública: direito de ter ou não filhos, punição aos assassinos e estupradores, violências domésticas, aborto, etc. Temas estes considerados tabus não só para as mulheres mas pela sociedade em geral, historicamente confinados aos espaços do quarto, da cama, da cozinha. Tudo o que constitui o privado e o cotidiano começa a ser levado para o público e a estar presente e empregar a prática política. O submerso, o escondido, o ignorado, o íntimo do cotidiano, é levado para fora, revelado no espaço público, discutido, politizado e tornado bandeira de luta" (1991:34-35).

A discussão que elas têm na privacidade com o marido, com os filhos, em relação à propriedade, às questões do trabalho, da agricultura, do financiamento no banco, tudo é trazido a público. Quando elas se reúnem, entre outras coisas, vão descobrir que algumas já fizeram aborto e outras controlam o número de filhos, utilizando determinados métodos, etc. Tudo isso é troca de experiências e a partir daí elas começam a descobrir que sua vida pode ser diferente.

#### ***4.2. Um novo jeito de ser na família***

Os grupos de reflexão facilitam a desconstrução dos papéis formais dentro da família. Nas reflexões coletivas as agricultoras confrontam as diferentes maneiras dos casais procederem na sua vida particular. Descobrem que o seu comportamento não tem que ser exatamente como diz a construção do gênero.

Estes novos questionamentos são levados para dentro de casa e novas relações começam a ser construídas. No dizer de uma ex-militante do MMA, a primeira autonomia da mulher ocorre na família:

“É na família que a mulher começa a discutir em termos de mudança. Ela enquanto uma pessoa dentro da família, enquanto mulher, eu igual a você. Alguém que participa na família, na sociedade sem deixar de ser mulher, descobrindo que ela tem valores, não mais a mulher-serviço, a mulher-trabalho, eu diria a mulher-objeto que faz tudo e não é lembrada” (Ex-militante do MMA, atualmente na CUT).

Como a Igreja católica dispõe de muita credibilidade por parte da população camponesa do Oeste catarinense, faz com que os maridos aceitem que suas esposas saiam de casa e frequentem as reuniões de caráter religioso. Num primeiro momento a vida social delas gira em torno desse tipo de discussão. É a forma que existe para saírem da estreita vida doméstica e tornarem-se conhecidas inclusive fora de sua comunidade. A passagem da tutela da mão da Igreja e da discussão religiosa, para a discussão política, certamente ocorre porque as agricultoras entram em contato com o mundo urbano e com outras regiões do país, permitindo-lhes a relativização do seu saber empírico e assimilando um conjunto de novas informações que lhes fornece outros tipos de referência para se auto-conduzirem.

É primeiramente dentro da família que se manifesta esse novo jeito de ser da mulher. Ao ir transformando as relações familiares ocorre também a sua autonomia individual, porque ela passa a descobrir novos valores para uma vivência mais significativa, mais plena e mais gratificante no ambiente familiar. É no plano individual que se observa mais visivelmente o processo de sua autonomia. Porém, mesmo que a autonomia social ou coletiva se dê num

momento posterior, é no encontro com esta (a coletiva) que a autonomia individual vai se definindo. Ou seja, é no diálogo com as companheiras, na manifestação do seu mundo particular, que a mulher ou o indivíduo como diz Castoriadis, vai criando condições para modificar lucidamente sua própria vida (1987:41-42).

A Igreja convocando as mulheres para as lutas sociais, como foi no caso da sindicalização, acabou servindo de instrumento para elas se descobrirem enquanto indivíduo, para saírem do anonimato e tomarem consciência do seu ser, mudando a sua relação com o inconsciente e passando o consciente a ser a instância de decisão (Castoriadis, 1982:123). Essa redefinição da identidade que se reveste de maior racionalidade, de novas formas de ver a vida, vai perpassando as várias esferas do cotidiano feminino e levará a mulher a questionar a própria Igreja, principalmente quando esta se coloca como a depositária da moral e da ética.

Na família, a camponesa se coloca como alguém que questiona as relações hierárquicas, criando naturalmente tensão e resistência dentro de casa:

“Homem nenhum aceita tão fácil assim esse despertar da mulher. Essa liberdade, esse direito que a mulher tem de sair para uma reunião com os vizinhos e voltar e começar a conversar com ele, trocar idéias. Logo se pensa que a mulher começa a mandar dentro de casa. O marido pensa, ‘a mulher vai para a rua e eu vou ter que cuidar dos filhos?’. Esse foi um grande desafio. Foi o maior desafio para a mulher se libertar. E isso deu muito conflito” (Militante do MMA).

Ao pensar em autonomia da mulher na família, é necessário refletir sobre o poder, não apenas o poder central e centralizador, mas sobretudo aquele que está disseminado nos sujeitos e no social. Estou me referindo à visão de Foucault

desenvolvida em seus trabalhos, que analisa o poder a um nível micro de exercício:

“(…) o importante não é fazer uma espécie de dedução do poder, que partindo do centro procuraria ver até onde se prolonga para baixo, em que medida se reproduz até chegar aos elementos moleculares da sociedade. Deve-se, antes, fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global” (Foucault, 1992:184).

Para Foucault não se pode reduzir as relações de poder ao Estado, mas sim perceber estas relações em nível molecular. Uma das principais questões do MMA é o esforço para superar a dominação, enquanto membros de classes subalternas e enquanto mulheres submissas no interior da unidade familiar. Portanto, é o enfrentamento a um poder que as oprime. Toda vez que se busca reverter essa tendência é forçar o outro a ceder uma fatia do poder que já está ocupado. E assim como os brancos não entregam os seus poderes para os negros, os homens não querem entregar o seu poder para as mulheres. Naturalmente existem resistências, conflitos, discussões. Mas as mulheres vão tendo claro que na busca de novas relações dentro da família alguém tem que ceder e para isso elas precisam forçar. Uma componente do MMA fala da relação do casal diante desse novo modo de ser da mulher:

“Existe um ditado popular que diz que ‘é muito na base da prosa e do pau também’. Muitas vezes é no diálogo, outras é no conflito. Há pouca separação, porém. A mulher agricultora tenta construir. Algumas não suportam a pressão em casa e se afastam do Movimento” (Camponesa do MMA).

Numa cultura machista como é bem acentuada no Oeste catarinense, romper com os papéis formais na família, é um grande desafio para as mulheres. Além do mais, mesmo quando o marido até certo ponto é compreensivo e permite que a esposa se ausente para as reuniões locais ou mais distantes, surgem os vizinhos ou os amigos que começam a criticar as atitudes dela, dizendo-lhe que enquanto ele fica em casa cuidando dos filhos, a mulher está viajando e reunindo-se com homens, etc. Há toda uma moral imposta sobre a mulher, afirmando que aquela que se presa fica em casa, cuida do marido e dos filhos.

Contudo, as mulheres agricultoras têm uma importância muito definida na renda doméstica e na propriedade familiar. Os homens que não são tolos, sabem dos limites do seu poder na hora de se oporem às suas mulheres. Eles precisam das esposas. Os trabalhos em casa são divididos e sem a mulher eles ficam sem ninguém para executar as atividades que elas costumam fazer. Então, os homens passam a ter comportamento diversificado diante delas:

"(...) muitos maridos dessas mulheres concordaram. Uma semana, duas, que a mulher sai, vai a Florianópolis, vai a Brasília. Houve caso onde mulheres ficaram um mês em Brasília. Muitas vezes o homem fica meio rebelde, ele se irrita, reclama, sente a falta da companheira. Alguns descobriram que têm na companheira uma lutadora. Em outras famílias houve separação. Mas a mulher não recuou da luta. E também houve muitos casos em que a liderança da mulher foi sufocada. Aconteceu desentendimento e cobrança muito grande da família porque a mulher saía, e então as mulheres para não se separarem voltaram para casa e ficaram quietas" (Marido de agricultora do MMA).

"Mas a mulher não recuou da luta", disse esse marido. Poderíamos perguntar por que elas não recuaram? O que as levou a prosseguirem na caminhada? Certamente é que as mulheres agricultoras desde o começo de sua

organização têm buscado sua libertação e sua independência. Uma forte motivação que fez surgir o MMA foi a construção da *nova sociedade*<sup>14</sup>, onde elas deveriam ser os *sujeitos de sua história*<sup>15</sup>. Essa perseverança das mulheres agricultoras diante dos desafios da caminhada, provavelmente encontra apoio em dois pontos: em primeiro lugar vem da releitura da bíblia que foi motivada pela teologia da libertação. Uma releitura na ótica dos marginalizados e que passa a ser o grande motor dessa organização. Este tem sido um importante referencial teórico para o novo jeito de ser da mulher agricultora. Este primeiro ponto vai levar a um segundo, que é uma "solidariedade alternativa", no dizer de Alberoni (1991:38), onde se juntam protagonistas anteriormente separados para se contraporem à ordem existente. A descoberta de carências coletivas faz com que as participantes elaborem um novo projeto de vida.

Ser "sujeito de sua própria história", significa que ela não está dada. As mulheres agricultoras têm em suas mãos o poder de moldá-la conforme exigem suas próprias necessidades. Têm o domínio da criação e podem colaborar na instituição de novos projetos no âmbito particular ou público, no campo individual como no social. Portanto, a auto-determinação e a autonomia se colocam como uma tarefa-de-ser, que não é isto ou aquilo, mas que se institui desse ou daquele modo (Zingano, 1986:223).

---

<sup>14</sup> "O nosso objetivo, o nosso sonho como movimento é que se construa realmente uma sociedade nova. Uma sociedade igualitária, com distribuição de renda, onde os trabalhadores possam ter uma vida digna, com igualdade entre homens e mulheres. Não só nós como agricultores mas em conjunto com os trabalhadores urbanos (...). Acho que não adianta só esperar que os outros façam, vai depender da nossa força e coragem para fazer acontecer" (Camponesa, líder do MMA e líder sindical).

<sup>15</sup> *Sujeitos de sua história*, para o MMA é o desvendar a própria identidade. É a capacidade de auto-organização e de auto-determinação, condição que permite às mulheres decidir e agir em conjunto, defendendo seus interesses e seu direitos.

Na opinião das mulheres do MMA as novas relações na família estão sendo construídas aos poucos:

"A orientação que se dá no Movimento é que não se invertam os papéis. Até aqui o marido mandou e daqui para frente é a mulher quem manda. Elas sempre foram dominadas e agora vão dominar. Não é isso. O que nós queremos é construir as novas relações na prática, no dia-a-dia, no diálogo, no conflito, no respeito um com o outro. Viver em harmonia, viver feliz, sentir-se bem dentro da própria casa, sentir-se realizada com o companheiro, com os filhos, tudo isso precisa construir. A educação recebida e que está posta na sociedade é que na relação homem-mulher os papéis são divididos. Lavar, cozinhar, cuidar do filho é papel da mulher. O do homem é trabalhar, é sair, é se divertir, etc." (Camponesa da direção do MMA).

E também:

"Na grande maioria do estado o Movimento consegue caminhar na direção da família, porque ele não só prepara para ter conquistas econômicas, mas prepara para a descoberta de novos valores, novas relações com os filhos, com o marido. O Movimento não busca a libertação da mulher a partir da inversão de valores ausentes, inversão de papéis, mas sim da construção do novo homem e da nova mulher" (Agricultora da direção do MMA).

Nestas falas percebe-se que a mulher busca um novo jeito de ser na família, mas deseja isso também para o marido e os filhos. Não busca a autonomia como indivíduo isolado, só para ela mas para a sua família, como uma empreitada coletiva (Castoriadis, 1982:129). O marido permanece significativo, e se estabelece uma ação intersubjetiva onde se prima pela liberdade:

"Nós mulheres buscamos discutir politicamente as divisões das tarefas com os próprios companheiros. Queremos socializar o poder, ter o bloco de notas em conjunto com o marido, ser sócias no sindicato, atuar no partido político, participar do processo de decisões. Decidirmos juntos o que plantar, para quem vender, o que fazer com o



resultado da produção, enfim, não é inverter os papéis, mas construir de fato novas relações na prática" (Camponesa, militante do MMA).

O MMA prepara as mulheres para viver dentro da família de forma que descubram novos valores e novas formas de convivência. A dupla jornada de trabalho, na agricultura e na casa, é o grande desafio que a mulher enfrenta e procura transformar. Existem vários casos, segundo as agricultoras, em que essa dupla jornada é dividida entre o homem e a mulher, assim como ambos participam das atividades no sindicato e na política. Mas numa região como é o Oeste catarinense, marcada pelo machismo e pela discriminação da mulher, uma decisiva participação do marido nas atividades da casa vai devagar. Os homens continuam estando numa posição de supremacia social e sexual.

O processo histórico de transformação da sociedade tem mostrado às trabalhadoras rurais que apenas mudanças econômicas e ideológicas não são suficientes para sustentar uma nova sociedade. É por isso que o MMA tem também como questão de fundo a transformação nas relações de gênero. Práticas diferenciadas mas com o mesmo peso de dominação, discriminação e violência se repetem no interior das organizações classistas de esquerda. Locais estes onde o objetivo maior deveria ser a construção coletiva baseada na dignidade, igualdade e democracia, sem discriminação de gênero, de classe, de raça e de geração.

O MMA busca refletir com as mulheres a importância de construir uma realidade onde mulheres e homens possam exercer a sua cidadania sem oprimir e ser oprimidos, pois no trabalho, nas relações, ora as mulheres oprimem os homens e ora são oprimidas por eles. Na opinião de alguns homens toda a família ganha com este novo relacionamento:

"Dentro de casa mudou bastante, porque na família existe a discussão em todos os sentidos. Antes o que o marido trazia para a família era aceito, era aquilo e acabou. Hoje a mulher discute com o marido. Ela também tem direito de estar por dentro do que acontece e isso ajuda muito. Outra proposta que foi bem aceita, valorizada e já concretizada em boa parte da população é sobre a documentação. Antes a documentação válida era a do marido e a certidão de casamento civil. Hoje a mulher também é documentada. Toda a família ganha com isso porque os próprios filhos vêem nos pais a discussão dos valores" (Marido de agricultora do MMA).

Na vida social os homens também acreditam que a participação da mulher trouxe enriquecimento na elaboração de novos projetos:

"No princípio as mulheres eram domésticas ou do lar e ficavam na dependência do marido. Já na constituição de 1988 foram incluídas propostas vindas do Movimento de Mulheres Agricultoras. Nos anos passados no sindicato, o marido é que participava, tinha vez e voz. Hoje a mulher tem os mesmos direitos. A associação hoje é individual, não é mais dependente. Antes associava-se o marido. A mulher e os filhos eram dependentes. Hoje marido e mulher têm o mesmo direito de sócios e independentes. Isso valorizou porque dobra o número de associados, a discussão se enriquece muito mais, porque as mulheres têm uma grande bagagem de idéias, de propostas práticas, muito mais fáceis de serem entendidas" (Marido de agricultora do MMA).

As entrevistas têm demonstrado que em várias famílias do MMA os homens também começaram a assumir algumas atividades no município, seja no sindicato ou no partido político, principalmente. Outros permitem que a mulher tenha sua militância, cuidam da casa, mas não se envolvem. Portanto, as reações dos homens são diversificadas. Na verdade os camponeses passam por momentos difíceis na área rural. E as carências na vida do campo obrigam que mulher e homem sejam mais parceiros, unam suas forças na busca de soluções para os seus problemas na área sócio-política. Isso também facilita na redefinição dos papéis formais dentro de casa. De repente os homens passam a encontrar na mulher uma

grande companheira na defesa dos direitos de si próprios e enquanto agricultores e ambos militam juntos.

#### ***4.3. A nova relação com a Igreja católica***

O incentivo da Igreja católica à auto-organização e à participação ativa das mulheres agricultoras não ocorreu sem contradições e conflitos. No princípio não houve maiores problemas com a forte presença desta instituição dentro da organização que surgia. Mas à medida que o Movimento foi adquirindo estrutura própria e maiores condições de agir de modo mais autônomo, alguns problemas emergiram relacionados principalmente às questões de gênero. Ou seja, quando as mulheres agricultoras começaram a incluir em suas discussões temas polêmicos para a Igreja, alguns de seus religiosos, mesmo ligados à ala progressista, fizeram restrições às camponesas.

Embora fossem problemas mais localizados, não atingindo o conjunto do Movimento, esses impasses são reveladores do surgimento de uma atitude nova nas camponesas em relação aos valores religiosos e em relação à própria Igreja. Casagrande tem observado uma dificuldade no relacionamento entre Igreja e Movimento:

"A Igreja dá apoio efetivo enquanto o movimento busca os direitos de cidadania. Quando aparecem as questões específicas ou de gênero, a Igreja além de pouca contribuição a dar, não tem interesse que estas questões sejam levadas adiante. Acontece então um certo afastamento estratégico entre Igreja e Movimento. O que é do interesse dos dois lados. Para o Movimento interessa decidir ele próprio os rumos a tomar, os objetivos, as estratégias, as bandeiras de luta, o relacionamento interno e externo. Para a Igreja também interessa este relativo afastamento. Por um lado para não se comprometer com o que viria pela frente que fatalmente contrariaria os princípios morais, e por

outro seria muito evidente as contradições entre se lutar por maior espaço para a mulher na sociedade e continuar com a estrutura machista desde as bases até a cúpula" (1991:67).

Ocorre que a teologia da libertação avançou no aspecto social, mas no aspecto da moral sexual tem sido muito receosa e lenta. A Igreja de Chapecó também tem dado pouca atenção a temas relacionados à vida interpessoal dos casais, além da própria dificuldade da Igreja em renovar-se em relação a certos valores, como por exemplo, na questão da sexualidade, casamento, etc. Isso naturalmente contribuiu para provocar algumas contradições na evolução do seu relacionamento com as mulheres agricultoras.

Nos grupos de reflexão a ambiguidade do discurso católico manifesta-se, particularmente, na seletividade de temas para refletir. Questões mais ligadas à sexualidade e contracepção não são tratadas nas reuniões. Somente nos "cursos de noivos" que antecedem a realização do matrimônio cristão. Ali acontecem palestras específicas sobre "a vida do casal", sobre métodos contraceptivos e sexualidade. Nos grupos de reflexão são tratadas questões sociais além das atividades internas ligadas ao culto e às práticas religiosas.

Mas o MMA reúne sujeitos políticos aglutinados em torno da identidade de ser mulher, além de ser agricultora. Por isso tem como bandeiras de luta as transformações das relações homem/mulher nos vários níveis da vida social e da produção, bem como de outras relações vividas pela mulher na sociedade (em relação ao próprio corpo, por exemplo):

"O movimento avança e novas questões começam a surgir e a serem colocadas nas pautas de discussões: divórcio, aborto, métodos contraceptivos, afetividade, etc. Temas que para as mulheres passam a ser importantes, mas que para a Igreja são inadmissíveis, pois contrariam os princípios e valores da doutrina Cristã Católica Romana.

Isto mostra ao próprio movimento, que é chegada a hora de andar com as próprias pernas e tomar o pulso da direção do movimento. Isto sem implicar em afastamentos individuais das atividades religiosas costumeiras". (Casagrande, 1991:66-67).

Note-se que há uma defasagem eclesial em termos da proposição de uma ética sexual que contemple as condições reais de vida das mulheres. No entanto, Nunes acredita que é possível pensar nessas contradições e ambiguidades do discurso e da prática da Igreja católica como catalisadores da tomada de consciência das mulheres de sua situação de subordinação social e religiosa, pois,

"A forma como a Igreja estimulou a participação das mulheres nos movimentos sociais e a organização dos Clubes de Mães, conduziu à reafirmação da atribuição prioritária das mulheres à esfera doméstica. Mas, ao mesmo tempo, colocou possibilidades de criação de espaços coletivos de articulação e discussão da experiência cotidiana das mulheres. Forneceu instrumentos para sua interpretação, permitindo que as mulheres vivam de forma nova sua condição de mulher e a questionem" (Nunes, 1994:26).

A contradição entre o discurso da Igreja e sua prática tem sua expressão mais evidente nas questões relativas à contracepção. Algumas mulheres do MMA não só transgridem as normas institucionais, mas constroem um discurso legitimador de suas práticas contraceptivas, em termos dos seus "direitos" como mulheres:

"As mulheres percebem que os métodos naturais são uma forma de controle do corpo, do prazer. Elas começam a perceber que há outros métodos, que têm outras formas, e elas acabam fazendo, elas acabam usando os anti-concepcionais. Acho que um número bastante reduzido mas que usa o DIU, camisinha, etc. Se você perguntar hoje no Movimento de mulheres, há muito mais mulheres que usam os métodos artificiais que os métodos naturais" (Camponesa da coordenação do MMA).

E também:

"A Igreja é contra a laqueadura mas as mulheres sejam do Movimento ou de modo geral, estão fazendo em quantidade. Há certos momentos em que você precisa escolher o pecado menor que vai fazer. Para nós mulheres não dá mais para aceitar que a Igreja se posicione, diga o que pensa e a gente engula e aceite. O mesmo se diga da sociedade, nós não podemos simplesmente engulir e aceitar. Tudo precisa ser questionado e então encontrar a melhor forma (...). Há certas coisas que o papa fala, o bispo fala que não se discutem com as mulheres. Foi uma discussão que eles fizeram, na verdade sem conhecer bem a realidade das mulheres, porque eu acho que quem conhece a nossa realidade somos nós mesmas, e tem que ser respeitado isso. Se se quer chegar a uma decisão é preciso discutir juntos" (Camponesa militante do MMA).

Na fala dessas líderes contém a afirmação de sua autonomia individual, em face de uma instituição que se declara depositária da capacidade de definir o que é moralmente lícito. Mas o peso do cristianismo enquanto força cultural e religiosa, no continente latino-americano é ainda bastante significativo. Portanto, a cosmovisão de grande parte da população continua sendo moldada pela religião. Isso tem muito peso na hora das agricultoras tomarem uma decisão que fuja ao controle da Igreja. Por isso, abre-se uma interessante questão, mas que escapa ao nosso objetivo no presente, sobre a influência ou não do movimento feminista no MMA.

Apesar de as agricultoras afirmarem que o seu Movimento não tenha vínculos diretos com o movimento feminista, eu creio que elas devem ter encontrado um outro referencial orientador de suas práticas, além do tradicional religioso, e nisso pode estar a influência das feministas. Os relatos mostram como o "descobrir-se" foi uma experiência fundamental para as camponesas do Oeste catarinense, inclusive para repensar o que a Igreja lhes propunha nas questões de

gênero, principalmente. E é exatamente aí que elas exprimem o seu distanciamento em relação à doutrina eclesial:

"Houve uma grande mudança nas mulheres porque elas começaram a descobrir realmente o seu verdadeiro papel na sociedade, seus direitos e deveres enquanto uma pessoa que nasce, que cresce, que tem sentimento, que tem vida. As mulheres descobrem que muitas coisas que vêm fazendo não é porque elas querem mas por uma imposição da Igreja através da ideologia. Desde a própria bíblia que foi discriminatória na questão da mulher. Se a sociedade em que vivemos é machista, a Igreja tem muito a ver com isso. Se a mulher é discriminada, a Igreja tem muito a ver com isso. Se antigamente as famílias eram numerosas a Igreja tem muito a ver com isso. A minha mãe sempre diz que aí das mulheres que falassem em evitar um filho, tomar um anticoncepcional, dizer que elas não estavam contentes com o número de filhos que tinham. A Igreja dizia que quanto mais filhos maior a bênção. Corriam o risco de serem excomungadas da Igreja se não tivessem um número acima de dez filhos. Então as mulheres se sujeitavam, se submetiam a muitos sacrifícios que hoje nenhuma mulher se submete. As mulheres descobrindo isso muitas delas se revoltaram contra a própria Igreja (...)" (Camponesa militante do MMA).

Aparece aqui a proposição da possibilidade de realização das mulheres para além da maternidade. Naturalmente o discurso da Igreja progressista valoriza as mulheres como pessoas, com direitos e deveres, e sobretudo interpela tudo aquilo que parecia para sempre definido: a submissão das mulheres na vida pública e na vida doméstica. Ocorre que as agricultoras deram um salto para além da proposição da Igreja, que foi a redescoberta de seus corpos:

"Na questão de gênero a Igreja sempre trabalhou toda uma dominação. Ou seja que a mulher deve ser obediente ao marido, deve respeitá-lo, que tudo o que ela fizer é pecado, o controle da natalidade é pecado, o direito ao prazer, a realização sexual é pecado. Já o Movimento discute muito essa questão da realização do corpo, eu enquanto mulher, com direito ao prazer e à felicidade. Trabalha a questão da afetividade, da sexualidade. Eu penso que essa é uma forma que ajuda

a criar autonomia diante do que diz a Igreja" (Camponesa da coordenação do MMA).

Note-se nesta fala como a mulher se faz indivíduo, alguém que tem vida própria, que é dona de si, para além da vida dos filhos ou do marido. Ela não quer ser propriedade de ninguém. Afirma sua autonomia individual contida na proposta de controlar a própria capacidade reprodutiva. A afirmação da individualidade apresenta-se curiosamente como o espaço de cruzamento do discurso feminista e do discurso da Igreja. Aparentemente irreconciliáveis, esses dois discursos surgem reconciliados na fala dessas mulheres. Souza-Lobo analisa essa situação, em termos de cruzamento de "matrizes discursivas heterogêneas".

Diz:

"Por um lado, os discursos feministas foram importantes para chamar a atenção para a discriminação social tanto quanto para a subordinação pessoal das mulheres, na sua sexualidade e nas relações familiares. Por outro, o discurso da Igreja progressista foi fundamental para que as mulheres se descobrissem enquanto pessoas e pessoas sexuadas, que por isso estavam implicadas em relações de obediência, de submissão, muitas vezes de negação de sua individualidade" (Souza-Lobo, 1991:249).

Como se dá essa aproximação? Ela ocorre na medida em que na prática reivindicativa, a partir das CEBs e de movimentos sociais, as mulheres saíram de casa, assimilaram a noção de "direitos" e aprenderam a reivindicar o respeito a eles. Esses "direitos" que nas reivindicações referem-se basicamente ao campo social - direito à sindicalização da mulher, profissão de agricultora, salário maternidade, e outros - transferem-se para o âmbito individual.

Nunes afirma que:



"(...) na defesa dos "direitos sociais", incentivados pela Igreja, as mulheres constituíram movimentos organizados ou participaram de movimentos já constituídos, reinterpretando seus papéis tradicionais. Porém, para um certo grupo de mulheres de liderança das comunidades, a partir da assimilação da idéia de "direitos sociais", apreendida na Igreja católica e nos movimentos sociais, foi possível incorporar a noção feminista de "direitos da mulher", atribuindo-se uma individualidade" (1994:9).

Em Chapecó, a atuação da Igreja católica de fato contribuiu para que as mulheres agricultoras se transformassem de pacatas donas-de-casa em ativistas políticas, organizando o MMA. Mediante esta transformação, elas passam a questionar o mundo que as envolve e vão além do que a Igreja lhes propõe, começam a modificar seu comportamento no controle da própria capacidade reprodutiva e já não recorrem tanto a fundamentos religiosos ou extra-sociais, no dizer de Castoriadis (1978:8), para conduzir seus empreendimentos. Aliás, a ingerência da Igreja católica nesse campo passa a ser vista como indevida. E mais, aplicam ao campo da sexualidade a noção de "direito", reivindicando para si mesmas a antiga demanda feminista do "direito ao prazer", à alegria, à felicidade.

Tal reivindicação se reveste de especial significado, pois implica a desconstrução da associação prazer/culpa, sexo/pecado, fortemente inculcada na população feminina pela ação conjunta de uma cultura e de uma religião patriarcais:

"Todo um aparato sacral levou especialmente a população feminina a internalizar o senso de pecado e de culpa em relação a certos comportamentos sexuais severamente vituperados pela moral cristã na "cura de almas" cotidiana, no "policimento" via confessional, na profusão de discursos moralizantes veiculados por uma profícua literatura católica (...)" (Pierucci, 1978:42).

Enfim, as mulheres fazem alterações significativas no domínio da relação com o próprio corpo. Isto é possível porque elas encontraram, certamente, uma outra "matriz discursiva", além da religiosa, que lhes permite desenvolver uma argumentação justificadora de suas práticas na área da sexualidade em geral e na área da contracepção em particular. O seu imaginário vai deixando de ser automatizado (Castoriadis, 1982:124) pelo discurso religioso, ocorrendo uma abertura em que as agricultoras vão definindo para si mesmas o direcionamento do seu desejo na esfera sexual.

#### ***4.4. A autonomia proveniente dos limites da Igreja católica***

A Igreja católica enquanto gestadora de um discurso que origina e desenvolve movimentos sociais, ao mesmo tempo em que anima e deflagra os movimentos, também se presta ao papel de inibir os avanços que estes poderiam vir a fazer. Os agentes religiosos desenvolveram práticas sociais em nível do simbólico, provocando avanços significativos no processo de organização das mulheres agricultoras em busca de mudança social e política; porém ao mesmo tempo podem ser um freio às iniciativas e avanços do MMA, quando os valores ali gestados conflituam com as necessidades e estratégias da própria Igreja.

"Vou te citar um exemplo bem concreto de um município aqui do Oeste em que o padre faz questão de dizer que não é Movimento de mulheres, que é pastoral da mulher trabalhadora rural porque assim ele vai garantir a direção desse Movimento. Aquele Movimento que não vai para a luta, que faz suas reuniões lá no salão da igreja, que celebra, mas que não vai para o embate, que não vai discutir lá com o prefeito a questão da saúde, a questão da educação, que não vai para Florianópolis, para Brasília nas jornadas de luta e tal (...)" (Militante do MMA).

Percebe-se como alguns padres querem manter o controle das mulheres agricultoras transformando o seu Movimento em mais uma pastoral da Igreja católica. De acordo com esta mentalidade, o MMA não deveria estar aberto às transformações sócio-políticas concretas mas servindo aos objetivos imediatos nas questões internas da Igreja. Portanto, os movimentos de cunho socio-político que nascem da Igreja têm dificuldades para avançar em certos aspectos de seu projeto se permanecerem ligados à instituição-religiosa, pois a Igreja em função do sagrado apresenta limites em alguns campos àqueles a ela vinculados.

Weber no seu trabalho sobre pastoral da juventude em Santa Catarina, afirma que para a Igreja manter a sua autoridade e pseudoneutralidade é necessário que ela não se comprometa mais decididamente com as lutas populares pela mudança efetiva das relações de produção e reprodução da vida. Isso pode significar a perda do seu status, porque pode indispor-la com as elites, e, dessa forma, comprometer a autoridade da hierarquia, bastante ciosa de poder (Weber, 1990:27).

Eu diria que são vários fatores que fazem com que o MMA vá se desprendendo da Igreja. Mesmo porque o seu setor progressista não é um bloco monolítico onde todos os seus agentes aderem permanentemente à organização autônoma dos movimentos sociais e políticos. Alguns agentes religiosos têm um discurso avançado de libertação e autonomia mas uma prática inconsequente. Outros fazem uma opção de discurso e prática libertadores. No caso de Chapecó isso também ocorre como vimos no depoimento acima, bem como neste que segue:

"(...) já conheci muitos padres que queriam levar o Movimento de mulheres meio embaixo do braço e não conseguiram. Por outro lado, Dom José falava, quando nós puxávamos para o debate quando da sua autonomia, que cada um tem que caminhar com suas pernas. A Igreja procurou cuidar durante a gravidez, dizia ele, e agora nasceu e vai caminhar com suas pernas" (Marido de uma agricultora do MMA).

Uma outra questão é que dentro do clero existem progressistas e conservadores. Ambas as alas estão em contato com os movimentos sociais. Então os confrontos ou conflitos ocorrem a toda hora. Por isso, pode-se dizer que num primeiro momento a Igreja até quer que o Movimento de mulheres busque sua autonomia. Ela incentiva e contribui para que as camponesas dêem direção à sua organização. Porém, à medida que o Movimento parte para opções mais arrojadas em vista de questões concretas, começa a entrar em conflito com determinado setor da Igreja pelo trabalho, pelo modo de se direcionar, por querer ser combativo, etc.

Às vezes setores da Igreja querem segurá-lo quando o MMA caminha na direção de interesses políticos e constrói suas estratégias de ação. Naturalmente as agricultoras passam a interrogar as instituições, questionar a própria Igreja católica. Isso significa que elas já não são tão obedientes, passam a interrogar as significações imaginárias sobre a política e a própria representação que o mundo e a Igreja fazem sobre o papel da mulher. Querem, como diz Castoriadis, estar cientes de suas instituições, conhecer onde se fundam as leis que as regem, se estas são sua obra própria e seu próprio produto, podendo ser questionadas e modificadas (1987:41). O MMA quer agir sobre o meio social, quer apropriar-se dos espaços que lhe são legítimos e tomar a si a resolução dos problemas que lhes dizem respeito, enfim, quer disputar a direção da sociedade. Por isso, ocorre certo distanciamento entre as agricultoras e a Igreja católica.

Naturalmente esta instituição passa a perder um certo controle sobre as agricultoras. Se retomarmos a questão do pastorado, já mencionado no segundo capítulo, veremos que a Igreja tem como característica o exercício de um poder baseado na relação entre um pastor e o seu rebanho. Supõe, portanto, uma relação de dependência estrita do rebanho para com o pastor que o reúne e o guia.

Vai-se distinguindo cada vez mais que o MMA e as atividades religiosas têm objetivos diferentes, mesmo que não incompatíveis na prática. E se estabelece um novo tipo de relacionamento entre o discurso da Igreja e o discurso do MMA:

"Tudo o que eu fiz até hoje eu acho que tem coisas certas mas também coisas que precisam ser repensadas e eu quero viver esse tempo de vida que eu tenho de uma outra forma, na liberdade quanto aquilo que eu penso e eu quero e não porque outro diz que eu tenho que fazer ou não. Hoje as mulheres estão se libertando e elas estão discutindo até dentro da própria Igreja essas questões" (Agricultora militante do MMA).

Nesta fala, percebe-se como vai se instaurando a autonomia das mulheres agricultoras frente à Igreja, pelo fato de elas repensarem a vida à sua maneira e também sobre o que querem. A autonomia, no dizer de Castoriadis, ocorre quando meu discurso toma o lugar do discurso do Outro, de um discurso estranho que está em mim e me domina e que fala por mim (1982:124). O discurso da Igreja está sendo questionado e em parte assimilado, mas as mulheres querem se afirmar enquanto sujeitos, como alguém que pensa, que tem sentimentos e que muda a si mesma.

Nesta passagem entre ir deixando o discurso da Igreja e elaborando o seu próprio discurso, pode-se dizer que o MMA desenvolve também uma experiência de *estado nascente*:

"O estado nascente, do ponto de vista sociológico é um estado de transição que aparece quando determinadas forças que constituem a solidariedade social vêm a falhar. Então, justamente ali onde o tecido social se dilacera, forma-se um novo tipo de solidariedade com propriedades completamente particulares" (Alberoni 1991:37-38).

A necessidade de o MMA buscar um novo tipo de solidariedade é para superar a da Igreja e refazer o tecido sócio-político dilacerado pelos limites da religião. A gradual caminhada política do MMA está levando as mulheres agricultoras a transporem a solidariedade inicial voltada para a Igreja, ou da solidariedade sócio-religiosa, para uma solidariedade sócio-política que ajude a responder aos novos desafios dessas atoras sociais.

É possível observar a existência de duplo movimento entre o MMA e a Igreja católica, ou seja, trata-se de um recuo desta instituição com relação a um comprometimento maior em questões sócio-políticas, e, por outro lado, um avanço das mulheres agricultoras nesta direção. No caso da América Latina, em geral, e do Brasil, em particular, o recuo com relação à abertura dada pelo Concílio Vaticano II, sustenta toda uma estratégia, seja de confronto e de condenação direta, seja de lenta e sutil tentativa de desarticulação e deslegitimação de importantes aspectos da maneira de viver a fé cristã dos setores católicos ligados à teologia da libertação.

A Igreja de Chapecó prossegue no seu trabalho de conscientização no âmbito sócio-político, porém não com a mesma ênfase dos anos 70 e 80. As divisões de concepção dentro da própria instituição, do próprio clero, são mais

acentuadas que em momentos anteriores. Atualmente têm surgido muitas seitas na região Oeste, e a direção da Igreja católica está repensando como garantir a unidade de credo dos vários segmentos da população pertencentes à diocese. Nesse seu, voltar-se para dentro repensando novas estratégias de ação pastoral, ela acaba deixando o MMA caminhar e crescer:

"(...) porque a Igreja está indo para um lado muito comodista, parece que a importância não é mais organizar muito o povo. Parece que a Igreja está se voltando muito para assuntos internos da própria instituição, está um tanto perdida na sua ação para fora. E o Movimento de mulheres conseguiu crescer muito com isso. O papa, os bispos e os padres pensam muito na estrutura da Igreja" (Militante do MMA).

E também:

"Eu acho que o D. José parou ou deixou de acompanhar diretamente para dar autonomia aos movimentos. Ele está se dedicando mais à pastoral, mas ele visita a gente, ele vai na secretaria do Movimento, a gente pode encontrá-lo na rua, ele dá essa força para a gente, ele não esquece" (Coordenadora do MMA).

Vivemos um processo em nível de mundo, onde a valorização da mulher vem crescendo muito. As mulheres estão se convencendo de sua capacidade e tomam consciência de que a transformação da estrutura da sociedade e também a mudança nas questões de gênero, dependem muito delas. Estão usando a sua capacidade intelectual sem esperar que outros pensem por elas, o que significa um passo fundamental para a conquista da autonomia. Elas mais e mais tomam consciência do que podem e do que não podem.

A Igreja católica gostaria de manter o controle sobre o MMA, porém sabe da transformação e da força que provêm dessas mulheres. Elas avançaram

muito no processo de conscientização e de organização. Evidentemente, a Igreja católica tem suas propostas para o Movimento, a questão é se tais propostas serão facilmente aceitas:

"Eu percebi muitas e muitas vezes que a Igreja queria dominar essa organização das mulheres, tinha esse desejo. Mas as lideranças descobriram a sua qualidade de autonomia e foram se sobressaindo e se expandiram de tal forma que hoje caminham junto com a Igreja, fazem mobilização juntos. As lideranças que trabalham na linha da teologia da libertação mostraram o caminho e disseram vocês precisam se virar. Mas a Igreja mais da linha carismática gostaria de ter o controle. Do mesmo jeito o partido político. Ele pretendeu ter o controle, mas o Movimento se expandiu tanto que as mulheres produziram suas próprias propostas" (Ex-agente de pastoral, atual deputado do PT).

Na região de Chapecó, o MMA tem uma relação de bastante autonomia frente à Igreja católica, enquanto que no sul do Estado, na região do vale do Itajai e na região serrana, as mulheres agricultoras ainda necessitam de muito apoio da Igreja, da pastoral da terra, das irmãs e dos padres, que entendem a importância de organizá-las. Isso se deve também ao fato de que nessas regiões, o movimento sindical está muito atrasado na organização da classe pobre.

Portanto, a Igreja continua incentivando e mantendo boa relação com o MMA. Mas, segundo as entrevistas, ela está entendendo cada vez mais que o Movimento tem sua autonomia e propostas que vão além de sua instituição, além do limite da Igreja. Não há rompimento entre ambos. Claro que há ciúmes, as mulheres saem do seu controle, mas esses religiosos vão entendendo que devem apoiá-las, inclusive motivá-las a prosseguirem na caminhada empreendida, pois do contrário as agricultoras poderiam fazer ruptura com a Igreja. Evidentemente,



estou falando da região Oeste catarinense, onde o MMA tem sua dinâmica própria.

As mulheres agricultoras mais e mais estão se tornando sujeitos criadores e agentes conscientes de suas experiências, acolhendo as influências da Igreja, ou as influências externas e reelaborando-as em verdade própria, ou seja, sujeitas à avaliação crítica e a reformulações, na condução de suas lutas e na solução de seus problemas. O discurso da Igreja não está sendo eliminado no seu sentido total, como diria Castoriadis (1982:129), mas o discurso do MMA vai tomando o lugar daquele da Igreja que direcionava os passos das agricultoras. Agora elas se tornam a "instância de decisão". Vão deixando para trás a alienação e avançam na direção da autonomia. No pensamento de Castoriadis, um sujeito autônomo é aquele que sabe ter boas razões para distinguir o que é realmente verdadeiro e o que é realmente seu desejo (1982:126).

#### ***4.5. A organização e a formação política do MMA***

O movimento social caminha na busca de autonomia individual e também coletiva. Dessa forma, a autonomia conduz diretamente ao problema político e social:

"A concepção que apresentamos mostra ao mesmo tempo que não podemos desejar a autonomia sem desejá-la para todos e que sua realização só pode conceber-se plenamente como empreitada coletiva" (Castoriadis, 1982:129).

O processo de autonomia do MMA passa pelo modo como ocorre a sua formação e a organização política. Atualmente este Movimento está organizado em todos os municípios do Oeste catarinense e na maioria dos municípios do

estado de Santa Catarina. Além disso, o MMA está estruturado também em outros quatro estados, justamente aqueles localizados mais ao sul do país, ou seja, Rio Grande do Sul, Paraná, Mato Grosso do Sul e São Paulo. Ultimamente esta articulação sul está intercambiando experiências com outras articulações do Brasil, com o objetivo de construir um movimento nacional de trabalhadoras rurais.

Ao que tudo indica, a semelhança na forma das mulheres agricultoras se organizarem nestes cinco estados se explica por dois fatores principais. Em primeiro lugar, há entre esses estados (ou pelo menos entre muitas de suas regiões) uma maior semelhança em termos de realidade de produção agrícola familiar, facilitando a adequação e a repercussão das bandeiras e propostas do Movimento. Em segundo lugar, um fator que também parece ter contribuído para isto, é a proximidade desses estados, facilitando o trabalho de assessoria e troca de experiências. Em pelo menos três deles, representantes do MMA do Oeste catarinense estiveram diretamente presentes para assessorar a organização do Movimento. É o caso do Rio Grande do Sul (algumas regiões), Paraná e Mato Grosso do Sul.

Conforme o Movimento foi se constituindo surgiu também a sua estrutura organizativa. A CPT, as CEBs, os grupos de reflexão e os sindicatos de trabalhadores rurais tiveram uma participação importante na sua estruturação. Além disso, o SAI (Serviço de Assessoria e Informação) da diocese de Chapecó, foi decisivo, sobretudo nos primeiros momentos, fornecendo material para estudo e reflexão nos grupos e mesmo servindo de secretaria do Movimento. Hoje, o MMA construiu sua própria estrutura organizativa em Chapecó, introduzindo

novas questões em suas discussões, buscando novas assessorias e/ou produzindo seu próprio material.

Atualmente a estrutura organizativa do Movimento, no estado, consta de:

ASSEMBLÉIA ESTADUAL composta por delegadas escolhidas em assembleias regionais. COORDENAÇÃO ESTADUAL composta por duas representantes de cada regional, além das cinco componentes da EXECUTIVA, escolhidas na assembleia estadual. EXECUTIVA composta por cinco membros escolhidos pela assembleia estadual e assim distribuídos: coordenação geral, secretaria de finanças, secretaria de formação e secretaria de comunicação. ASSEMBLÉIAS REGIONAIS (ao todo são nove regionais) compostas por mulheres escolhidas nas assembleias municipais, onde há Movimento organizado. COORDENAÇÕES REGIONAIS compostas por duas ou mais mulheres de cada município. ASSEMBLÉIAS MUNICIPAIS abertas a todas as participantes do MMA. COORDENAÇÕES MUNICIPAIS compostas por mulheres escolhidas pela assembleia municipal. Comissão Municipal de Mulheres, composta por duas ou mais representantes de cada comunidade em que há grupo de mulheres organizado. Sua função é dar encaminhamento ao trabalho do MMA na comunidade.

Além dessa estrutura organizativa, é importante registrar a existência de uma coordenação interestadual do MMA, com representantes dos cinco estados em que o Movimento se encontra estruturado (RS, SC, PR, MS, SP).

No início do Movimento havia apenas uma coordenação estadual com comissões municipais. A partir do seu crescimento, sentiu-se a necessidade de outras instâncias que o representassem. Surgiram então as coordenações regionais. A assembleia estadual é sempre o resultado das decisões que já vêm

sendo discutidas nos municípios, nas bases. O papel da executiva é apenas o de encaminhar aquilo que a assembleia estadual decidir. De acordo com as próprias agricultoras, esta foi a forma que o Movimento encontrou para criar maior participação e democratização entre elas, evitando a centralização nas decisões. No seu parecer, o MMA nasceu com a intenção de ter raízes nas comunidades, pois surgiu das CEBs. Quer ser um Movimento de base, e não apenas de lideranças que se reúnem na cúpula, mas não conseguem chegar até onde as agricultoras trabalham.

É necessário questionar, porém, o que se entende por participação das bases de que falam as agricultoras. Será que as instâncias municipais ou mesmo regionais dispõem de condições políticas de análise para encaminhar seus projetos à assembleia estadual? Se nesses níveis básicos houver lideranças preparadas, que façam discussões profundas sobre os encaminhamentos políticos, então está havendo a descentralização conforme afirmam as camponesas. Nisso também se revela o grau de autonomia coletiva do MMA, pelo fato de todas as suas agricultoras, em cada município ou região, poderem de forma consciente estabelecer os fundamentos políticos para se conduzirem.

Paralelamente a esta organização, o Movimento procura realizar sua dinâmica de formação através de encontros de estudo e discussão de questões relativas à realidade e às relações da mulher na sociedade, na política, na produção, na família e nas organizações populares. O mesmo ocorrendo para discussões nas áreas da saúde, da previdência, etc. Tais atividades tiveram o objetivo de transformar as relações da mulher nas várias instâncias de que participa. Para tanto, o Movimento dispunha de materiais específicos, como também houve o aproveitamento de alguns materiais produzidos em outros

estados, e foi promovida a vinda de assessorias para a discussão de temas específicos junto às lideranças do Movimento. Importa destacar que as próprias mulheres dão a direção ao MMA. Mesmo sem grandes intelectuais, elas próprias definem suas linhas teóricas a partir da sua realidade.

Através da formação e organização do MMA, elabora-se ou é reforçada uma identidade coletiva das mulheres agricultoras que favorece o exercício de sua autonomia, frente à Igreja católica, tornando-as "sujeitos de sua própria história". É certamente ali um lugar privilegiado para as agricultoras tomarem consciência de terem uma história semelhante, problemas e esperanças comuns, os mesmos valores, e também um destino comum. Além de elaborar uma consciência da situação de marginalização da mulher, o Movimento constrói um projeto de seu futuro e inaugura práticas de mobilização para mudar a realidade circundante.

Ao criarem para si um espaço alternativo, onde se encontram como mulheres, e se sentem "elas mesmas", isto é, um espaço em que não são esposas e mães, nem executoras de atividades religiosas, mas Sandra, Maria e Ivone, negam simbolicamente essa atribuição social que lhes é imposta. Afirmam-se enquanto pessoas e enquanto sujeitos, não definidas por seu sexo biológico ou credo religioso. Tornam-se ali, indivíduos, seres auto-definidos, cidadãs, e procurando formar uma coletividade autônoma.

Se com Lacan, "o inconsciente é o discurso do Outro", a autonomia é o processo pelo qual meu discurso toma o lugar desse discurso estranho que está em mim e me domina:

"(...) um discurso que é meu é um discurso que negou o discurso do Outro; que o negou, não necessariamente em seu conteúdo, mas

enquanto discurso do Outro; em outras palavras que, explicitando ao mesmo tempo a origem e o sentido desse discurso, negou-o ou afirmou-o com conhecimento de causa, relacionando seu sentido com o que se constitui como a verdade própria do sujeito - como minha própria verdade" (Castoriadis, 1982:125).

Nessa concepção as mulheres agricultoras vão se constituindo em sujeitos autônomos frente à Igreja católica, não porque sejam livres de todas as suas determinações externas, mas porque são capazes de reelaborá-las, em função daquilo que definem como sua vontade (Castoriadis, 1982:125). Passam a decidir sobre seus caminhos. Percebem que têm autonomia para dar direção e organização ao seu Movimento. Nessas circunstâncias é muito difícil para a Igreja dizer o que devem fazer, ou como se organizarem, ou influenciar nas decisões dessas mulheres. Seu espaço de influência vai se reduzindo, à medida que as agricultoras se aprofundam na redefinição de sua identidade pessoal e coletiva.

#### ***4.6. As alianças do MMA com as organizações políticas***

Para Castoriadis, o sujeito autônomo não é aquele que está livre de todas as determinações externas, mas aquele que é capaz de reelaborá-las, em função daquilo que define como sua vontade. O MMA é um sujeito coletivo construindo a sua autonomia, e por isso não se apresenta como portador da universalidade definida, a partir de sua organização, que operaria como centro das ações sócio-políticas e para a qual não haveria propriamente sujeitos, mas objetos ou engrenagens da máquina organizadora. Ao contrário, o MMA se faz presente nas interações com diferentes sujeitos de outros movimentos e organizações, que

estão presentes no seu cotidiano, intercambiando um conjunto de necessidades, anseios, medos, motivações e estratégias.

Esse relacionamento com outras entidades, é fundamental para as mulheres agricultoras irem se posicionando e se afirmando na sua autonomia. É o confronto que ajuda a superar a alienação e a subordinação a um projeto que lhe é exterior. Ao mesmo tempo sabendo que se constituem como sujeito social, buscam objetivos mais amplos de mudanças estruturais para a agricultura e mesmo enquanto sociedade como um todo (cf. documento da 4a. Assembléia Estadual, 1990). Esse objetivo caminha na direção do que Castoriadis chama de autonomia social, coletiva, autonomia para todos.

Este autor não desvincula o sentido de autonomia individual e autonomia social, sendo "no sentido mais profundo, duas faces da mesma coisa" (1987:26). Em consequência disso, diz Castoriadis: "É totalmente incoerente pretender se interessar pelos direitos humanos deixando completamente de lado o problema da organização da sociedade" (1987:26). Sua organização e orientação de modo a permitir a autonomia de todos, só serão possíveis pelo desdobramento da atividade autônoma dos homens (Castoriadis, 1982:96-97).

Uma sociedade autônoma deve reconhecer-se enquanto auto-instituinte, ou seja, que seus habitantes, a coletividade, todo o povo, tenham consciência da "auto-instituição" (Castoriadis, 1985:40). Isto significa que as próprias normas e leis que regem e regulam a vida social e que mantêm a sociedade coesa, são criações advindas do inter-relacionamento humano na sociedade.

Uma forte e dinâmica aliança que o MMA tem estabelecido, desde a sua estruturação, é com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Pode-se afirmar, com base nas entrevistas realizadas com as agricultoras, que esse relacionamento é

bastante estreito pelo trabalho em conjunto, principalmente no Oeste catarinense. Os Sindicatos de Trabalhadores Rurais, após a sua renovação, constituíram-se em importantes bases de apoio às reivindicações do MMA e de viabilização de suas ações:

"Eu gostaria de dizer que em muitos momentos a gente se afina com outros movimentos, com o sindicato, com a luta deles, porque a nossa luta não é só a luta de gênero, mas também de classe. Nós mulheres somos uma classe trabalhadora. Somos responsáveis pela alimentação que se coloca na mesa dos trabalhadores do povo brasileiro. Então em alguns momentos ou em muitos momentos a gente se afina e soma forças com o sindicato ou outras organizações para fazer acontecer o que buscamos, mas sempre com a nossa autonomia. O Movimento é que decide sobre suas questões" (Líder do MMA).

O MMA se relaciona com entidades que se identificam num projeto mais de esquerda, que estejam de acordo com os seus princípios. Faz aliança estratégica em vários momentos com o Movimento dos Sem Terra (MST), com o Movimento Sindical, com a CPT, com o Movimento de Atingidos pelas Barragens (MAB), para questões de lutas concretas, como a reforma agrária, política agrícola, crédito rural e também a questão da previdência. Alianças ocorrem também para exigir uma audiência com o governador ou em Brasília com alguma autoridade federal visando questões específicas. O mesmo se dá na tentativa de realizar cursos de formação em conjunto. O MMA tem realizado também algum seminário de gênero e classe com o Movimento Sindical e o Movimento dos Sem Terra.

Quando surgiu o Movimento de Mulheres Agricultoras, organizaram-se também a CUT e o PT na região. Grande parte das mulheres teve participação na construção deste partido. A expressiva adesão das agricultoras ao partido dos



trabalhadores, mesmo que a luta delas transcenda a questões partidárias, é pelo seu apoio aos projetos de ação, projetos-de-lei às questões das mulheres. Para elas, o PT tem sido um dos primeiros e quase que um dos únicos partidos com maior abertura para a participação da mulher, e que assumiu mais claramente suas propostas e seu engajamento. Isso explica a grande participação do MMA dentro do PT. As mulheres vão descobrindo quais os partidos que mais se afinam com seus projetos e a eles se filiam. Em alguns casos ocupam cargos eletivos nas representações legislativas.

Essas articulações com as entidades ajudam o MMA na sua afirmação enquanto Movimento, e, ao mesmo tempo, o desafiam a assumir posturas de negociação e adesão políticas. Fortalecem nas mulheres agricultoras a disposição de agir sobre o meio político, de se apropriarem dos espaços públicos e de tomarem a si a resolução dos problemas que afetam a sociedade. Dessa forma, o lugar da Igreja católica altera-se e ela sofre uma perda de influência junto ao MMA, porque as expectativas diante do religioso modificam-se para as camponesas, à medida em que elas vão encontrando outros meios de resposta e de ação.

#### ***4.7. As realizações políticas do MMA***

Castoriadis define a história como domínio da criação (Zingano, 1986:222). Dessa forma, a transformação da realidade histórica se dá pela ação dos homens e ao mesmo tempo estes adquirem a sua verdadeira significação. Tornam-se sujeitos de sua auto-constituição e fundadores do projeto de autonomia. Entender a história como um contínuo ato de criação de formas de

vida social, é entender que numa sociedade todos os seres humanos que dela participam são seres políticos e que, portanto, cabe a cada um e a todos eles a reflexão e a deliberação acerca de todos os assuntos sociais.

A autonomia supõe a existência de sujeitos e de atividade transformadora. No caso do MMA, as agricultoras vêm se constituindo enquanto sujeitos autônomos frente à Igreja católica, mediante as suas ações políticas transformadoras, onde elas têm defendido seus interesses. Elas *descobrem* a política e descobrem-se como sujeitos. Desenvolvem novas práticas políticas, modificam o seu modo de raciocinar, o que significa criar uma nova atividade cultural, dada no essencial por uma análise permanente dos fatos sociais. Paulatinamente elas descartam certas convicções religiosas, que julgam agora antiquadas, e começam a vê-las apenas como um instrumental que deve ajudar na transformação de natureza política.

Os vários empreendimentos do MMA têm sido nas transformações das relações homem/mulher nos diversos níveis da vida social e da produção, sob o princípio da igualdade de direitos e de oportunidades. Ocorreram também outras modificações vividas pela mulher na comunidade (em relação ao próprio corpo, por exemplo). Destacam-se ainda: o direito à sindicalização (uma das suas primeiras conquistas). O reconhecimento da profissão de agricultora e a conquista dos direitos previdenciários, como aposentadoria aos 55 anos. O auxílio natalidade e auxílio quando da ocorrência de acidentes de trabalho, assim como a assistência à saúde, etc. Destas reivindicações, várias já foram conquistadas, como, por exemplo, a aposentadoria aos 55 anos e o auxílio por acidente de trabalho. O direito ao auxílio natalidade equivalente às trabalhadoras urbanas,

além do reconhecimento da categoria de agricultora, em substituição à antiga denominação "do lar".

Um dos principais avanços obtidos pelo MMA, segundo suas próprias lideranças, foi a conquista de maiores espaços para a mulher agricultora nos diversos níveis da vida social, desde a família, a comunidade, as organizações populares, até a política institucional. Muitas são as mulheres desse Movimento que hoje participam como dirigentes em sindicatos de trabalhadores rurais, comunidades, movimentos e outras organizações. Até mesmo na política institucional (legislativo), o Movimento já conseguiu eleger representantes, inclusive uma de suas líderes, a Luci Choinaski, tornou-se deputada estadual, deputada federal e, posteriormente, candidata ao senado.

Além disso, a partir das atividades do Movimento, desenvolveu-se entre as mulheres uma nova cultura política. E para Castoriadis e Cohn-Bendit,

"(...) uma sociedade autônoma, não implica somente a autogestão, o autogoverno, a auto-instituição. Ela implica uma outra *cultura*, no sentido mais profundo desse termo. Implica um outro modo de vida, outras necessidades, outras orientações da vida humana" (1981:29).

As mulheres agricultoras passaram a acreditar nas possibilidades de modificação das relações sociais e a sentirem-se mais responsáveis pelo próprio destino e pela solução dos próprios problemas. Além disso passaram a perceber-se pertencentes a uma organização social mais ampla, e que precisa ser transformada no seu conjunto e não apenas nos aspectos que lhe dizem respeito diretamente.

No Oeste catarinense, as comunidades começam a ver as mulheres agricultoras de uma outra maneira. Está mudando a imagem<sup>16</sup> que as pessoas têm sobre elas. Mesmo que não tenham havido mudanças significativas em termos de legislação, o imaginário que transborda o real e que reenvia a um mundo de crenças, de mitos, de lendas e de símbolos que nutre cada indivíduo ou comunidade vai se modificando. A camponesa vai deixando de ser vista como dependente, submissa, incapaz ou "objeto de cama e mesa".

Estas mulheres estão modificando a tradicional trajetória feminina de estar sempre nos bastidores do poder masculino, dentro ou fora do lar. Elas passam a ocupar também a cena principal no espaço público. Nos sindicatos elas conseguiram ser mais que simples associadas, elas vão tomando as direções de algumas organizações políticas. Em muitos casos são eleitas pelo sufrágio masculino, sugerindo que, ao lado do simbolismo conservador, podem estar ocorrendo transformações culturais que não se restringem à mudança na representação que as mulheres fazem de si mesmas, mas com repercussões no próprio imaginário masculino. Os homens (marido ou companheiro sindical) convivem agora com esta nova realidade: a divisão do poder. O exercício do poder dentro dessa nova condição não as coloca numa situação de revanchismo frente aos homens, ao contrário. As entrevistas têm demonstrado, como já vimos anteriormente, que o objetivo não é o de tomar o poder das mãos masculinas para simplesmente inverter uma situação de desigualdade e de abuso de poder. O que

---

<sup>16</sup> Imagem - do grego - *phantasma*. Aqui não significa alucinação, mas a que coloca características próprias fundamentais para a composição de mundo pelo ser humano. Imaginação é a faculdade de fazer representar um objeto da realidade externa por intermédio de uma imagem (Castoriadis, 1987:353).

se quer é mudar os valores culturais da sociedade construindo uma relação mais igualitária.

As mulheres agricultoras lêem o mundo de outro modo além do religioso, isso implica no abandono gradual deste referencial, onde se buscava uma coerência imediata entre as suas ações e os fins religiosos. Gaiger analisando o MST, afirma que

"(...) não obstante o papel vital assumido pela religião como fonte de legitimidade e de mobilização, é seguida a médio prazo por uma substituição gradual das referências religiosas por referências seculares, provenientes principalmente da práxis sócio-política. Quanto mais profunda e contínua é essa mudança, menores chances vai tendo a religião de preservar o *mesmo tipo* de influência sobre a consciência do campesinato" (1995:117).

Quanto mais as consciências se modificam sob o impacto da práxis conflituosa, mais as referências sócio-políticas crescem em importância. O paradigma religioso deixa de ser o quadro explicativo primordial dos fenômenos da natureza e dos acontecimentos da vida social e política das mulheres agricultoras. O fato religioso vai perdendo a condição de realidade imutável e torna-se um objeto de interrogação.

A Igreja católica de Chapecó está deixando a função de orientadora política das mulheres agricultoras, pois ela mesma as incentivou a que "caminhassem com suas próprias pernas". Hoje o MMA tem a sua posição política ideológica, define sua estratégia e parte para a ação. Busca assessoria a partir das próprias necessidades. Isto não significa que a Igreja esteja retirando o seu apoio.

Apesar da Igreja progressista dispor de uma força muito grande, principalmente em relação à moral na comunidade católica, ela sabe que precisa deixar as agricultoras perseguirem os seus objetivos mais autonomamente. Se fizer o contrário pode perder as fiéis que estão no Movimento, porque elas se convenceram que a libertação não vem só da reza, mas através do engajamento na vida social e na política. As camponesas vão se certificando de que precisam combinar a reza com a militância. Certamente as diversas conquistas do MMA, aqui resgatadas, reforçam o convencimento das camponesas de que o caminho da autogestão de suas vidas é através da reflexão e da organização coletiva.

O processo de autonomia política das mulheres agricultoras vai se realizando dentro dessa complexidade de reflexão e de ação. Elas não se isolam e nem se desvinculam do mundo que as cerca, mas se apresentam como sujeitos criadores e agentes conscientes de suas experiências, capazes de fazer uma releitura das influências externas, transformando-as em verdade própria. São capazes de reelaborar as estratégias e as alianças em função daquilo que definem como sua vontade. Isto é, sujeitas à avaliação crítica e às reformulações, na condução de seus empreendimentos e na solução de seus problemas.

## CONCLUSÃO

A autonomia do MMA, frente à Igreja católica, não pode ser entendida de forma absoluta, mas como um processo, onde as mulheres agricultoras estão se auto-determinando no plano individual e na forma de organizarem-se enquanto Movimento sócio-político. Continuam existindo relações heterônomas entre elas em diferentes graus. Mas, à medida em que se aprofundam na reflexão e se projetam na ação política, são capazes de elaborar atividades onde se auto-representam.

Alguns fatores têm colaborado para que as agricultoras viessem a se afirmar enquanto sujeitos e enquanto portadoras de atividade transformadora, condições fundamentais para haver autonomia. No primeiro momento, foi no plano individual que este processo se sobressaiu de forma mais visível. Elas passaram a viver com maior lucidez sua própria vida e a descobrir novos valores para a vivência familiar. Porém, tem sido no encontro com o social, no diálogo com as companheiras, no confronto do seu mundo particular onde a autonomia individual das camponesas foi se definindo. Uma vez que se descobriram enquanto indivíduos, passaram a redefinir sua identidade, revestindo-se de maior

racionalidade e caminharam na direção da autonomia enquanto Movimento frente à Igreja católica. Portanto, a autonomia individual e a social das mulheres do MMA ocorrem como um processo simultâneo.

Este processo de autonomia do MMA é exercido e exercitado no dia-a-dia, é definido e redefinido permanentemente a partir do confronto que as agricultoras vão tendo dentro e fora de casa. Na família, os papéis formais vão se redefinindo através do diálogo e do conflito, mas tendo em vista construir uma realidade onde mulheres e homens possam exercer sua cidadania sem oprimir e ser oprimidos. Busca-se a autonomia para toda a família, onde mulher e homem permaneçam significativos, estabelecendo-se uma ação intersubjetiva que se prima pela liberdade.

Com relação à Igreja católica de Chapecó, num primeiro momento ela tem sido fundamental para a descoberta das mulheres enquanto indivíduo e enquanto social, bem como para a sua organização. Mas, num segundo momento, tem se mostrado receosa em temas relacionados à vida interpessoal dos casais, considerados muito importantes para as mulheres agricultoras, além de suas dificuldades em renovar-se com relação a certos valores, como sexualidade e casamento, ocasionando certas contradições na evolução do seu relacionamento com o MMA. Paralelamente existe o fato de que entre o setor progressista da Igreja nem todos aderem permanentemente à organização autônoma do Movimento de Mulheres Agricultoras. Alguns agentes religiosos gostariam de manter o controle deste Movimento, limitando, naturalmente, sua ação autônoma na busca de uma transformação mais arrojada da realidade sócio-política. Isto vai fazendo com que o MMA comece a caminhar mais decididamente "com suas próprias pernas".



Ultimamente tem ocorrido um certo recuo da Igreja católica em relação às questões sócio-políticas, pelo receio da dispersão dos seus fiéis para fins considerados contrários ao seu projeto de Igreja. Por outro lado, houve um significativo avanço das mulheres agricultoras quanto à formação e à organização política, reforçando sua identidade coletiva, decidindo sobre os rumos do seu Movimento, estabelecendo alianças com entidades políticas, fazendo-se representar na criação de projetos políticos, e, conseqüentemente, ocorrendo uma nova relação com esta instituição religiosa.

O MMA continua mantendo bom relacionamento político com a Igreja e o considera fundamental pela identificação de ambos em questões comuns, como a luta pela terra, pelo emprego, pela criação da "sociedade nova", pela valorização da mulher, etc. Isto está de acordo com a autonomia no pensamento de Castoriadis, pois esta consiste na relação na qual os outros estão sempre presentes como alteridade, podendo existir uma política da liberdade sem isolamento ou manipulação, estabelecendo uma relação social (1982:29-30). Está ocorrendo uma redefinição de papéis, onde a Igreja tende a ser a incentivadora, aquela que dá apoio ao MMA nas suas reivindicações políticas, enquanto ao Movimento cabe o papel de dar direção a si próprio.

O aprofundamento do processo de autonomia deste coletivo, no meu parecer, tem alguns desafios pela frente, tais como: trabalhar na formação política de mulheres dirigentes nas regionais<sup>17</sup>, a fim de que sejam multiplicadoras da formação política nas bases do Movimento. O MMA faz formação de base, mas

---

<sup>17</sup> *Regionais*: fazem parte da estrutura organizativa do MMA. Ao todo são nove regionais em Santa Catarina.

necessita maior descentralização. Ou seja, o poder de argumentação dessas agricultoras corre o risco de concentrar-se nas mãos daquelas poucas pessoas que estão na direção central. É necessário investir na formação das mulheres que moram nas regionais e que possam junto com as bases do Movimento ter condições políticas de análise e capacidade de elaboração de projetos políticos.

Um segundo desafio do MMA, é apontar novas perspectivas de ação além daquelas que já estão em pauta. Foi mediante os seus empreendimentos políticos transformadores que as agricultoras se constituíram enquanto sujeitos autônomos frente à Igreja católica. Acredito que o aprofundamento de sua autonomia, enquanto Movimento, depende da sua capacidade de criar novas atividades onde possam expressar sua vontade e defender seus interesses. Necessitam ir além dos direitos já conquistados, caso contrário entram na perspectiva de apenas conservar o que já conseguiram.

Um outro desafio do MMA, é concretizar a articulação nacional das mulheres trabalhadoras rurais que já está em andamento. Nisto consiste a autonomia coletiva, a de desejá-la para todos, sem isolamento ou desvinculação do mundo que as cerca (Castoriadis, 1982:129). Faz-se necessária uma soma de esforços em nível nacional, para enfrentar questões urgentes para a sociedade camponesa, como é o caso da reforma agrária, por exemplo, bem como a submissão da mulher na unidade familiar e sua exclusão na participação social e política da sociedade.

O MMA necessita extrapolar os seus próprios limites geográficos, pois é certamente através do relacionamento com outras entidades ou com outras realidades que ele se exercitará mais e mais na superação da sua dependência frente à Igreja católica ou outras instituições que possam vir a querer assumir este

espaço, como o partido político, por exemplo. Sendo assim, o Movimento tem melhores condições de definir sua identidade coletiva e intercambiar motivações e estratégias políticas.

Um quarto desafio, para o Movimento de Mulheres Agricultoras, é criar unidade entre as mulheres do campo e as da cidade. Unir forças entre ambas para discutir questões de mútuo interesse, como salário, emprego, moradia, saúde, bem como o intercâmbio da produção urbana com a produção rural. A aliança campo/cidade é importante porque a cidade está sendo invadida pelo campo, por massas de trabalhadores rurais. Além disso, a própria reflexão teórica sobre as questões das mulheres, em geral, e das agricultoras, em particular, vem muito da cidade. É importante agilizar-se para que o campo também tenha seus próprios intelectuais e produza conhecimento desde uma perspectiva rural.

Quanto mais as mulheres agricultoras forem produtoras de saber, mais suas instituições e suas leis podem tornar-se sua obra própria e seu próprio produto (Castoriadis, 1987:41)) fortalecendo o processo de autonomia. Dispõem de maiores condições de análise sobre as instituições que regem e regulam a vida social no campo. Questionam o sistema educacional camponês que muitas vezes domestica as suas filhas, reproduzindo a obediência, a docilidade e a submissão.

Enfim, que a fonte da verdade, especialmente em assuntos de política, não seja buscada no céu ou somente em livros, mas na atividade viva das mulheres agricultoras presentes na sociedade. Oxalá, estas camponesas, como atores sociais, livres de qualquer determinismo absoluto, sejam *arché ton esomenon*, "origem do que será", e saibam o que são.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Ática, 1981.
- ALBERONI, Francesco. Gênese. Rio: Rocco, 1991.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo. Weber e Habermas: religião e razão moderna. In: Síntese Nova Fase, XXI/64, 1994.
- AZEVEDO, Marcelo. Modernidade e evangelização. Uma reflexão a partir da América Latina. In: Síntese Nova Fase, 47, 1989.
- BINGEMER, Maria C. O segredo feminino do mistério. Ensaio de teologia na ótica da mulher. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.
- BOFF, Leonardo. O caminhar da Igreja com os oprimidos. Do Vale de Lágrimas rumo à Terra Prometida. 3. ed. São Paulo: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. Um Projeto do Vaticano para a América Latina?. In: Cadernos Fé & Política, n.3. Petrópolis: CDDH, 1989.
- BOFF, Leonardo, MIRANDA, Márcia. Qual a contribuição dos militantes Cristãos na Política Partidária?. In: Cadernos Fé & Política, n.2. Petrópolis: CDDH, 1989.

BOFF, Leonardo, LACERDA JR, José Américo de, ROCHA, Adair. Os militantes cristãos face às estruturas do poder e do saber. In: Cadernos Fé & Política, n. 2. Petrópolis: CDDH, 1989.

BOFF, Clodovis. Os cristãos e a questão partidária. In: Cristãos: Como Fazer Política. Petrópolis: Vozes/Ibase, 1987.

\_\_\_\_\_. Repensando a questão da articulação dos militantes cristãos. In: Cadernos Fé & Política, n. 2. Petrópolis: CDDH, 1989.

BRAY, Eva Alterner. Mulheres e Movimentos Sociais. Perspectiva, n. 3, v. 8. São Paulo: SEADE, jul-set., 1994.

CASAGRANDE, Jacir L.. Movimentos Sociais do Campo. Mulheres Agricultoras em Santa Catarina. Dissertação de Mestrado em Sociologia Política. Florianópolis: UFSC, 1991.

CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. As Encruzilhadas do Labirinto I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. As Encruzilhadas do Labirinto II - Domínios do Homem. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. Os Destinos do Totalitarismo e Outros Escritos. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. El Intelectual como Ciudadano. In: Revista "El Viejo Topo". Madrid, 1978

CASTORIADIS & COHN-BENDIT, Daniel. Da Ecologia à Autonomia. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CNBB, Documento. Brasil: Alternativas e Protagonistas. Por uma sociedade democrática. Segunda Semana Social Brasileira. Petrópolis: Vozes, 1994.

CNBB, Documento. Sociedade Brasileira e Desafios Pastorais: Preparação das Diretrizes Gerais da Ação Pastoral 91-94. São Paulo: Paulinas, 1990.

DUSSEL, Henrique. Caminhos de libertação latino-americana. Interpretação ético-teológica. v. III. São Paulo: Paulinas, 1984.

FERRO, Cora. A mulher Latino-America. A Práxis e a Teologia da Libertação. In: Sergio Torres. Igreja que surge da Base. São Paulo: Paulinas, 1992.

FOLLMANN, José Ivo. Religião, Política e Identidade: Católicos no Partido dos Trabalhadores no Brasil. Resumo da Tese Doutoral, Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Série: Religiões e Sociedade, n. 09. São Leopoldo/RS: Unisinos, 1994.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

\_\_\_\_\_. Omnes et Singulatim: Por uma Crítica da "Razão Política". In: Novos Estudos Cebrap, n. 26, Março, 1990.

FREITAG, Barbara & Rouanet, Sérgio Paulo. Habermas. 3. ed. São Paulo: Ática, 1993.

GAIGER, Luiz Inácio Germany. Agentes Religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil: quadro de interpretação sociológica. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. Entre as razões de crer e a crença na razão - Mobilização coletiva e mudança cultural no campesinato meridional. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: ANPOSC, n. 27, ano 10, fevereiro de 1995

GEBARA, Ivone. Direitos humanos na Igreja, direitos diminuídos, mulheres, leigos, culturas não ocidentais. In: Maria Helena Arrochellas (org.). A Igreja e o exercício do poder. Cadernos do ISER, n. 26. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1992.

GRZYBOWSKI, Cândido. Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo. Petrópolis: Vozes/FASE, 1987.

KRISCHKE, Paulo J. As CEBs na "Abertura": Mediações Entre a Reforma da Igreja e as Transformações da Sociedade. In: Paulo Krischke & Scott Mainwaring (org). A Igreja nas bases em tempo de transição. Porto Alegre: LPM/CEDEC, 1986.

LAURINDO, Rosiméri. Luci Choinaski... a primeira camponesa eleita para o Congresso Nacional. Coleção Nossa Gente, 27. Florianópolis: Paralelo, 1992.

MACEDO, Carmen Cinira de Andrade. Tempo de Gênese. O Povo das Comunidades Eclesiais de Base. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MARIZ, Cecília. As CEBs e a cultura popular. Comunicações do ISER, XII/44. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1993.

MARTINS, José de Souza. Caminhada no Chão da Noite. Emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo. São Paulo: Hucitec, 1989.

\_\_\_\_\_. O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta. São Paulo: Hucitec, 1994.

MIGUEL, Sonia Malheiros. Um Olhar para Dentro: O Movimento Feminista no Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC, 1988.

MMA-DESER. Pesquisa: A mulher agricultora em Santa Catarina. Chapecó (SC): Agosto de 1994.

MULS, Nair & BIRCHAL, Telma. Campesinato: modernização e catolicismo. In: P. Sanchiz, (org). Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/ISER, 1992.

NUNES, Maria José F. Rosado Autonomia das Mulheres x Controle da Igreja - Uma Equação Insolúvel? GT - Religião e Sociedade (GT 19). Caxambu (MG): Trabalho apresentado ao XVIII Encontro Anual da ANPOCS / Caxambu, 1994.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Poder e conflito religioso. In: Maria Helena Arrochellas (Org.). A Igreja e o exercício do poder. Cadernos do ISER, n. 26. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1992.

PAIVA, Vanilda (org.). A Igreja e a questão agrária. São Paulo: Loyola, 1985.

PÁTARO BUCKER, Bárbara. Eclesiologia da Esposa de Cristo. Sua relevância como modelo eclesiológico diante dos conflitos. Tese de doutorado, PUC/RJ. Rio de Janeiro: 1992.

PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira. Igreja: Contradições e acomodação, ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil. Caderno CEBRAP, n. 30. São Paulo: Brasiliense/CEBRAP, 1978.

POLETO, Ivo. A evangelização e o conflito social no Brasil. Cadernos do CEAS, n.126. Salvador: Março/Abril, 1990.

POLI, Odilon Luiz. Aprendendo a andar com as próprias pernas: o processo de mobilização nos movimentos sociais do Oeste Catarinense. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP-Faculdade de Educação, 1995.

PRESSBURGER, Miguel, ARAÚJO, Maria Tereza de. Conjuntura eclesial. In: Cadernos do CEAS, n.124 Salvador: Novembro/Dezembro, 1989.

REVISTA ECLESIÁSTICA BRASILEIRA (REB). N. 54, Fasc. 214. Petrópolis: Vozes, junho - 1994.

ROSSETTO, Santo. Potencialidades sócio-econômicas do Oeste de Santa Catarina, justificando a criação da sua universidade. Chapecó (SC): 1987.

SADER, Eder. Quando novos personagens entraram em cena. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANCHES, Wagner Lopes. Cebs: avanços e obstáculos dentro de "um projeto popular de Igreja". Tese de mestrado na PUC/São Paulo: 1989.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1984.



- \_\_\_\_\_. Redes de Movimentos Sociais. São Paulo: Loyola, 1993.
- SOUZA, Luiz Alberto. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. In: Religião e Sociedade, XIII/2, 1986.
- SOUZA JUNIOR, José Geraldo de. Movimentos Sociais - Emergência de Novos Sujeitos: O Sujeito Coletivo de Direito. In: Lições de Direito Alternativo (1). Edmundo Lima de Arruda Jr. (org.). São Paulo: Editora Acadêmica, 1992.
- SOUZA-LOBO, Elisabeth de. Uma nova identidade. In: Tempo e Presença, n. 248. Rio de Janeiro: Revista do CEDI, dezembro, 1989.
- \_\_\_\_\_. A Classe operária tem dois sexos. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- TEIXEIRA, Faustino (Org.). CEBs, cidadania e modernidade. Uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993.
- TOURAINÉ, Alain. Crítica da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.
- \_\_\_\_\_. Palavra e Sangue; política e sociedade na América Latina. São Paulo: trajetória Cultural; [Campinas, SP]: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1989.
- WEBER, Normélio Pedro. Pastoral da Juventude em SC e a Gestão de Militantes para o Movimento Popular. Mestrado em Sociologia Política. Florianópolis: UFSC, 1990.
- ZINGANO, Marco A. História e Autonomia. In: Revista Filosofia Política 3. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.